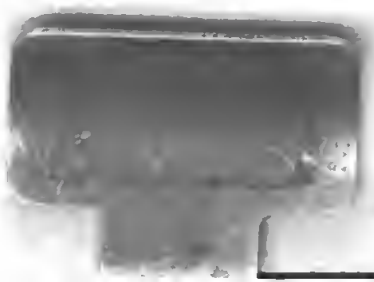


603 f 6

Spinoza's

Leben und Lehre.

Nebst einem Abrisse

der

Schelling'schen und Hegel'schen

Philosophie.

Von

Conrad von Orelli,

Professor der propädeutischen philosophischen Wissenschaften
am Gymnasium in Zürich.

Aarau 1843.

Verlag von H. R. Sauerländer.

Seinem lieben Bruder

Johann Caspar v. Orelli,

Dr. und Professor an der Universität Zürich;

und

Seinem theuersten Freunde

Johann Rudolf Waser,

Dekan und Pfarrer zu Bäretschweil,

widmet diese Schrift

als einen Beweis seiner innigen Anhänglichkeit

der Verfasser.

Vorrede.

Was den Verfaſſer hauptſächlich zur Behandlung des vorliegenden Thema's beſtimmt hat, iſt ſeine entſchiedene Vorliebe für Spinoza's Lehre, welche ihm unerreicht da zu ſtehen ſcheint, obgleich von allen Seiten her behauptet wird, ſie ſtehe den neuern pantheiſtiſchen Syſtemen nach. Nicht nur haben die Stifter dieſer Syſteme ſelbſt nicht ermangelt, ſich weit über Spinoza hinaufzuſetzen, ſondern es haben auch viele Andere den Leiſtungen derſelben den Vorzug ertheilt. Was die Erſtern betrifft, ſo wäre ihr Selbſtruhm, wenn ſchon an ſich verdächtig, doch wenigſtens erträglich geweſen, wenn er ſie nicht zu harten und ungerechten Urtheilen verleitet hätte; ſo aber iſt ihr Verfahren auf keine Weiſe zu entſchuldigen. Wer hätte nicht erwarten ſollen, ſie hätten, gleich Schleiermacher, ſich dazu berufen gefühlt, den lange genug verkannten und verſtoßenen Weiſen von der erlittenen Schmach zu befreien? Statt deſſen

erheben ſie in die Wette laute Klagen über die Starrheit und Lebloſigkeit ſeines Syſtemes, gleich als läge Todeskälte darin. Der Eine vergleicht daſſelbe mit Pygmalions Bildſäule, die erſt durch Liebeshauch belebt werden mußte; der Andere äußert bald ſein Bedauern darüber, daß ſich von Jak. Böhme's Quellgeiſtern in Spinoza's Werken nichts rege; bald erröthet er nicht, zu bemerken, Spinoza's Gott ſei nicht der wahre, weil er nicht der Dreieinige ſei. Wo der Verfaſſer auf ſolche Vorwürfe ſtieß, da hielt er ſich nicht bloß für berechtigt, ſondern ſogar verpflichtet, den ungerecht Verfolgten gegen die Verfolger durch die ſtrengſte Kritik zu ſchützen. Denn Spinoza ſoll nicht den alten Feinden entgangen ſein, um neuen Drängern, ja gerade aus der Reihe derjenigen, die, zufolge der Verwandtſchaft ihrer Anſichten mit den ſeinigen, ſeine Söhne genannt werden dürfen, zu erliegen. Welche Genugthuung iſt es, wenn zwar Spinoza gegen die Anklage des Atheismus durch die Entgegenhaltung des Namens Akoſmismus geſchützt wird, dagegen aber ſeine Verdienſte auf den Grad geſchmälert werden, daß es ſcheinen könnte, als ſei ſein erſtes Princip kein geiſtiges, ſondern ein bloßes Ding? — Hatten ſich einmal die Meiſter ſolche Angriffe erlaubt, ſo war es freilich nicht zu verwundern, wenn die Zunft der Schüler, wie Sengler, Erdmann, u. ſ. f., in ihren Ton einſtimmend, die Anklagen fortpflanzte und mehrte. Dieſe dünkten ſich unendlich erhaben über den jüdiſchen Weltweiſen, und geberdeten ſich als Ueberfromme, die, ſobald die geringſte Nüance zwiſchen

ihrer Definition von Gott, und der seinigen sich zeigte, ihn sogleich ohne alles Bedenken zum Atheisten herabwürdigen dürften. — Mehrere haben auch, unabhängig von den beiden Schulen, von denen bis dahin die Rede war, bei der Beurtheilung der ältern und neuern pantheistischen Systeme, indem sie die großen Fortschritte in der Naturwissenschaft hervorhoben, darauf die Behauptung gestützt, daß die letztern einen entschiedenen Vorzug besitzen. Allein es ist weder irgend ein auf die Kenntniß der Kräfte und Stoffe der Natur gegründeter Versuch ihrer Construction als ein gelungener anzusehen, noch die Einsicht in den Organismus und das Leben, geschweige denn das Wesen des Geistes, so weit fortgeschritten, daß eine befriedigende naturphilosophische Theorie sich ausgebildet hätte. Der Name Organismus glänzt wohl in den modernen Systemen, aber er ist dem Wesen nach nicht von ferne erklärt, und Göthe's Faust beschämt am besten den Stolz auf das Alles durchdringende Wissen. So kommt gerade die Allgemeinheit, bei welcher Spinoza stehen bleibt, seiner Lehre zu Statten.

Eine neue Aufforderung, öffentlich aufzutreten, lag sodann noch in den Entstellungen und Verdrehungen, welche Spinoza's Lehre von einer ganz andern Seite her, nämlich in der Schrift von Thomas: „Spinoza als Metaphysiker vom Standpunkte der historischen Kritik. Königsberg 1840." erfahren mußte. Dieses Werk mag für solche, die nicht entweder schon mit Spinoza vertraut sind, oder sich nicht recht in ihn hineinlesen,

Digitized by Google

ziemlich gefährlich sein, weil der Schriftsteller, indem er Alles, sogar den Hauptsatz von einer einzigen Substanz, erschüttert und wegräumt, Andere wie sich selbst zu bereden sucht, er sei der Glückliche gewesen, der zuerst die Fineſſen Spinoza's gemerkt, und den Geheimsinn seiner Schriften erfaßt habe.

Höchst erfreulich ist es hinwieder zu sehen, wie Einige unserer Zeitgenossen sich den freien Sinn bewahrt haben, die Größe Spinoza's anzuerkennen, und seine Lehre in ungetrübter Klarheit darzustellen, wie Feuerbach.*) Eben so hat Sigwart sich als einen unparteiischen und äußerst gründlichen Forscher, der sich besonders angelegen sein ließ, falsche Auslegungen zu widerlegen, vorzüglich in seinem neuesten Werke: „Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert. Tübingen 1839." bewiesen.

Daß neben dem Systeme des Spinoza auch seine Lebensgeschichte aufgenommen worden ist, läßt sich leicht aus der Achtung und Bewunderung erklären, welche jederzeit die innige Uebereinstimmung der Lehre und des Lebens dieses wahren Weisen nicht nur seinen Freunden, sondern sogar seinen Gegnern abgenöthigt hat. Zu der trefflichen Biographie von Doktor Paulus ist neulich die von Auerbach sorgfältig abgefaßte

---

*) Dagegen billige ich keineswegs seine Schrift: Das Wesen des Christenthums.

hinzugekommen, welche er ſeiner Ueberſetzung der Werke Spinoza's vorausgeſchickt hat.

Vor Kurzem iſt erſchienen: Histoire de la vie et des ouvrages de B. Spinoza, fondateur de l'exégèse et de la philosophie moderne. Par Amand *Saintes*. Paris 1842. Es iſt mir aber nicht mehr vergönnt geweſen, dieſes Werk zu benutzen. —

Ich ſehe zwar voraus, daß ich mich manigfaltigen Angriffen, theils von Seite der Orthodoxen und der Theiſten, theils von Seite der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Schule ausſetze, allein es kann mich nichts zurückhalten, dem als wahr Erkannten öffentlich das Zeugniß zu geben, und ich nähre denn doch die zuverſichtliche Hoffnung, daß ein großer Theil der Leſer dem freiſinnigen Worte ſeinen Beifall nicht verſagen wird. Denn die Grundidee, daß keine ſolche Kluft, wie ſie gewöhnlich angenommen wird, das Göttliche von der Welt trenne, bricht ſich mehr und mehr die Bahn. Und dies ſelbſt iſt gerade der höchſte Triumph für das Syſtem, um welches es ſich hier hauptſächlich handelt. — Möchten doch zugleich unſere neuern Pantheiſten zu der Einſicht gelangen, daß ſie wenigſtens durch die Verkleinerung des Spinoza ihren eigenen Ruf nicht erhöhen.

Ehre den Manen des Spinoza, ewige Ehre! — Inniger

Dank dir, hoher Genius, der du dich einzig an der Betrachtung des Ewigen, des im Wechſel Beharrenden weideteſt, dich in dem Urſein ſonneteſt, Gott aus einem externen und ausgeſchloſſenen zu einem internen machteſt, ſeine Immanenz oder Innerweltlichkeit frei, unverhohlen und ohne irgend einen Verſuch der Verſchleiernng lehrteſt, und zeigteſt, wie nur das Gute zu dem Weſenhaften gehört, wie nur Liebe gegen den Unendlichen dem endlichen Geiſte Ruhe, Friede, Seligkeit verſchafft!

Zürich, 20. December 1842.

Conrad v. Orelli.

Inhaltsverzeichniß.

Spinoza's Leben . . . . . Seite 3 — 27

Spinoza's Lehre . . . . . „ 28 — 164

I. Metaphyſik.

1. Grundbegriffe, allgemeine Principien . . „ 29 — 46

2. Die Lehre von Gott.

a. Weſen, Eigenſchaften Gottes . . „ 46 — 85

b. Selbſtoffenbarung Gottes, oder Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen . „ 86 — 116

3. Die Lehre von der menſchlichen Seele.

a. Natur der Seele und Verhältniß zum Körper . . . . . „ 116 — 124

b. Arten der Erkenntniß . . . . „ 124 — 137

c. Ewigkeit, Unſterblichkeit der Seele . „ 137 — 146

II. Ethik . . . . . „ 147 — 164

Schelling's und Hegel's Verfahren gegen Spinoza . . . . . „ 165 — 194

Schelling's Philosophie . . . . . Seite 195 — 261
Anhang, über den Neu-Schellingianismus . . „ 262 — 292
Hegel's Philosophie . . . . . „ 193 — 354
Schlußvergleichungen . . . . . „ 354 — 384

Berichtigungen.

	Statt	Lies
Seite 47.	Mitte. daß es ... existire	daß er ... existire
„ 104.	Mitte. endlich	endlichen.
„ 184.	oben. spreitet sich	spreizt sich.

Das

Leben des Spinoza.

Vorerinnerung.

Die erste und bedeutendste Lebensgeschichte des Spinoza verdankt man Joh. Colerus, einem lutherischen Prediger im Haag, welcher ihn selbst nicht persönlich gekannt hatte. Sie erschien zuerst in holländischer*), dann in französischer Sprache, unter folgendem Titel: La Vie de B. de Spinosa, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colérus, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye. à la Haye, 1706. Dieser Biograph zeigt sich sehr wahrheitliebend. Obgleich er die Lehre des Spinoza für verwerflich erklärt, hat er sich doch angelegen sein lassen, die sein Leben und seinen Tod entstellenden Züge, welche fanatische Gegner erdichtet hatten, zu widerlegen.**)

Die Biographie von Colerus lag sodann folgendem Werke zu Grunde: Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa, par Msr. de Fénélon, Archevêque de Cambray, par le P. Lami, Bénédictin, et par le Comte de Boullainvilliers, avec la Vie de Spinosa écrite par Msr. Jean Colérus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une Vie Manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis. à Bruxelles,

---

*) Worauf soll sich Tennemanns Angabe des Jahres 1698 gründen? Dr. Paulus nennt ganz bestimmt 1706 als das Jahr, worin das Werk sowohl in holländischer, als französischer Sprache erschien.

**) Auerbach vermuthet, Colerus möge, trotz seiner heftigen Invectiven gegen Spinoza, doch ein Anhänger desselben gewesen sein.

1731. Unter den vielen Namen gilt einzig der von Boullainvilliers.*) Vgl. Dr. Paulus, Vorrede zum zweiten Theile der Werke Spinoza's, pag. XVIII.

Auf die Frage, wer der Verfaſſer der Vie Manuscrite, deren das Werk von Boullainwilliers gedenkt, ſei, wird gewöhnlich geantwortet, es ſei der Arzt Lucas, der vertraute Freund Spinoza's. Und da ſich ſowohl in dem von Heydenreich benutzten, als in dem Dr. Paulus zugekommenen Codex eine „Vorrede des Copiſten" findet, welche das Werk Lucas zuſchreibt, ſo iſt wenigſtens ein hoher Grad der Wahrſcheinlichkeit vorhanden, daß ſich dies ſo verhalte; aber zur Gewißheit kann es nicht erhoben werden, beſonders da Marchand in ſeinem Dictionnaire nicht verhehlt, daß er in einer andern Abſchrift Vroeſe, Rath des brabantiſchen Hofes im Haag, als Verfaſſer bezeichnet gefunden habe. **)

Obgleich übrigens eines Manuſcriptes Erwähnung geſchehen iſt, ſo hat Paulus dargethan, daß dieſes nichts anderes als die Copie eines wirklich im Drucke erſchienenen, aber nur in wenigen Exemplaren vorhandenen Werkchens: La Vie de Spinosa, par un de ses disciples. Amsterdam, 1719, war; auf welches ſodann noch eines unter dieſem Titel folgte: La Vie de Spinosa, par un de ses disciples; nouvelle édition non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits, par un autre de ses disciples. à Hambourg, 1735.

Ueber dieſen letztern äußert ſich Marchand ſo: „Si le premier de ces disciples n'est pas Lucas, comme on vient d'en

---

*) Auerbach erklärt ihn für einen entſchiedenen Anhänger Spinoza's.

**) Krug hat dies in ſeinem philoſophiſchen Wörterbuche ſo amalgamirt: „ein Arzt, welcher bald Lucas, bald Bräſe (Broeſe) genannt wird, vermuthlich, weil er beide Namen führte."

Ganz unhaltbar iſt die Vermuthung, die in der Biographie Universelle vorkommt, Lucas ſei der Verfaſſer der Colerus beigelegten Biographie („Lucas s'est caché sous le nom de Colérus.")

voir l'incertitude, il est bien certain au moins que le second est *Richer la Selve*, homme extrêmement infatué du système de Spinosa.“ *)

Benedict (urſprünglich Baruch) Spinoza oder Spinoſa wurde den 24. November 1632 zu Amſterdam (auf dem Burgwall, nahe bei der portugieſiſchen Synagoge) geboren. Seine Eltern waren portugieſiſche Juden. **) Der Vater war ein nicht ſehr reicher Kaufmann. ***) — Von ſeinen übrigen Verhältniſſen

---

*) Bayle's Angaben in ſeinem Dictionnaire verdienen wenig Berückſichtigung; er tritt als gehäſſiger Gegner Spinoza's auf. Schon Colerus berichtigte Vieles, wie er auch Notiz nahm von der Schrift: De tribus impostoribus magnis von Kortholt.

**) Auerbach macht darauf aufmerkſam, daß dieſe Benennung die Juden aus der pyrenäiſchen Halbinſel umfaſſe.

***) Ueber die ökonomiſchen Verhältniſſe äußern ſich die Biographen ſehr verſchieden. Während Colerus ſagt: „Ce qu'on dit ordinairement et qu'on a même écrit qu'il était pauvre et de basse extraction, n'est pas véritable; ses parens, Juifs portugais, honnêtes gens et à leur aise, étaient marchands à Amsterdam, où ils demeuraient sur le Burgwal, dans une assez belle maison, près de la vieille synagogue portugaise“ — enthält das Manuſcript von Lucas (wie wir es auch mit Paulus nennen wollen) folgende Beſtimmung: „B. de Spinoza était d'une naissance fort médiocre. Son père, qui était Juif de religion et Portugais de nation, n'ayant pas les moyens de le pousser dans le commerce, résolut de lui faire apprendre les lettres hébraïques;“ (welchen Worten Paulus die Bemerkung beifügt, er habe folglich zum Rabbiner erzogen werden ſollen). — Als Belege, daß die Eltern nicht zu den Reichen gehörten, was auch aus dem, was ſpäter über die Erbſchaft gemeldet wird, hervorgeht, führt Auerbach folgenden Umſtand an: „In dem Verzeichniß der Kirchenbeiträge, die nicht als Steuer, ſondern als freiwillige Gaben erhoben wurden, findet ſich der Name Spinoza nicht.“

iſt nichts bekannt, als daß er zwei Schweſtern hatte, von denen die ältere Rebecca, die jüngere, welche ſich an einen portugieſiſchen Juden verheirathete, Miriam hieß.

Was ſein Aeußeres betrifft, ſo hatte er eine braune oder ſchwärzliche Geſichtsfarbe, ſo wie ſchwarze Haare und Augen. In ſeinem Geſichte offenbarten ſich, neben Spuren einer ſchwächlichen Geſundheit, die Züge der Ruhe, Heiterkeit, Freundlichkeit, Beſcheidenheit.*) — Er war von mittlerer Statur.

Frühe entwickelte ſich bei ſeinen glücklichen Anlagen der Forſchungsgeiſt und die Wißbegierde. Gerade beim Leſen der Bibel regten ſich ſo viele Zweifel in ihm, daß er ſchon im Alter von vierzehn Jahren die Rabbinen durch mancherlei Fragen und Einwürfe über Glaubenslehren und einzelne Stellen in Verlegenheit ſetzte.**) Da ihre Antworten keineswegs geeignet waren, ſeinen Durſt nach Wahrheit zu ſtillen, entſchloß er ſich, nur mit ſich ſelbſt zu Rathe zu gehen, und einzig die Erklärungen, welche die Vernunft befriedigen würden, gelten zu laſſen. Er ging alſo mit neuem Eifer und ungetheilter Aufmerkſamkeit an das Leſen der Bibel. Und ſeine Aeußerungen über die berühmten Commentatoren Maimonides und Ebn Eſra laſſen ſchließen, daß ihr Studium frühe ſeinen Geiſt beſchäftigte. Darauf ging er den Talmud durch; allein auch

---

*) Den Häſſern und Verächtern blieb es überlaſſen, in der Phyſiognomie des Weiſen „das Zeichen der Verwerfung“ (!) zu entdecken. — Wie günſtig lautet dagegen das Urtheil des unparteiiſchen Lavater! Siehe deſſen Phyſiognomik, oder auch J. C. Lavater's ausgewählte Schriften, herausgegeben von J. Casp. Orelli. Zürich, 1842. 3ter Thl. S. 257. — Die Worte: signum reprobationis in vultu gerens, begleitet Hegel mit folgender Bemerkung: „Der düſtre Zug eines tiefen Denkers, ſonſt mild und wohlwollend, reprobationis allerdings, aber nicht einer paſſiven, ſondern activen Mißbilligung der Meinungen, der Irrthümer, und der gedankenloſen Leidenſchaften der Menſchen.“ Hegels Werke. Bd. XV. p. 371.

**) „Quanquam a pueritia opinionibus de Scriptura communibus imbutus fuerim.“ Tract. theol. pol. Cap. 18.

hier fand er die Löſung ſeiner Zweifel nicht.*) Seine Lehrer, welche nur ſeine Studien, ſeinen Fleiß, ſeine Beſcheidenheit bemerkten und nicht mehr durch verfängliche Fragen beſtürmt und beunruhigt wurden, namentlich der Rabbi Morteira, bewunderten und lobten den Jüngling. Aber ſo wie ſeine freien Anſichten hervortraten, verwandelte ſich dieſe Gewogenheit in den bitterſten Haß. Ueber die Art, wie ſeine lange im Stillen gehegten Gedanken entdeckt und verrathen wurden, gibt Boullainvilliers folgenden Bericht, der in den weſentlichen Zügen ganz das Gepräge der Wahrheit hat.**) Zwei junge Leute, die ſeit einiger Zeit ſeinen Umgang geſucht hatten, drangen eines Tages in ihn, er möchte ihnen ſeine eigentlichen Anſichten im Vertrauen mittheilen. Ueberraſcht ſagte er zuerſt lächelnd, ſie hätten ja Moſes und die Propheten, und auf dieſe ſollten ſie hören. Als jene aber nun ſelbſt über die Engel, die Unſterblichkeit der Seele, und gewiſſe Eigenſchaften der Gottheit ſehr freie Anſichten äußerten, ſchloß er ihnen ſein Inneres auf. Doch wurde die Unterredung über dieſe Gegenſtände bald abgebrochen, da er das Unſichere und Gefährliche dieſer Mittheilung nur zu ſehr einſah, und vielleicht gar plötzlich der Zweifel ſich in ihm regte, ob ſie etwa beſtellt ſeien, ihm das Geſtändniß ſeiner Geſinnungen abzulocken. So oft ſie auch nachher wieder einlenkten, ſo oft bog er aus. Sei es nun, daß ſie wirklich von den Rabbinen abgeſchickt waren, oder daß dieſe Zurückhaltung ſie erſt ihm entfremdete, ſie ſchwatzten Alles aus, was ſie aus ſeinem Munde gehört

---

*) Wann er mit der Cabbala vertraut ward, läßt ſich nicht entſcheiden. „Ich las und kannte auch einige faſelnde Cabbaliſten, über deren Unſinnigkeit ich mich nie genug verwundern konnte.“ Tract. theol. pol. C. XI.

**) Es verhält ſich damit ganz eigen: Einige Angaben erſcheinen, wie Auerbach bemerkt, ungenau, z. B. die trotzige Antwort auf Morteira's Androhung der Excommunication, „er wolle ihn ſelbſt in der Art zu excommuniciren unterrichten;“ andere dagegen ſind höchſt natürlich, namentlich die, welche einzelne von den freiern Anſichten enthalten; man bemerkt darin Keime ſeiner ſpätern Lehre, aber eben nur Keime, und zwar gemiſcht mit jugendlichen, unverdauten Meinungen.

hatten, fügten noch Gehäſſiges hinzu, und verklagten ihn als einen Ungläubigen und einen Verächter des Moſaiſchen Geſetzes bei den Vorſtehern der Synagoge. Er wurde vorberufen. Nichts aber, weder die Frage, „ob er ſich nicht ſcheue in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen,“ noch die Androhung der Excommunication, konnte die Feſtigkeit ſeines Geiſtes niederbeugen, oder ihn zum Widerrufe beſtimmen. Auch die noch eigens zur Bekehrung anberaumte Zeit verging, und ſo ſetzte er ſich Allem, was über ihn verhängt werden mochte, entſchloſſen aus. Die angedrohete Excommunication erfolgte indeſſen nicht ſo bald. Die heiligen Männer wollten denn doch, in Anerkennung der Talente und vielfachen Vorzüge ihres Schülers, noch zuſehen, wohin er ſich wende.*)

Da um dieſe Zeit die Luſt in ihm erwachte, außer den Sprachen, die er bereits kannte, der portugieſiſchen, ſpaniſchen, italiäniſchen, deutſchen, flamändiſchen, die lateiniſche zu erlernen, wandte er ſich an einen Deutſchen, der ihm darin Unterricht ertheilte, und ſodann an den Arzt van den Ende, der ſpäter in den Verdacht gerieth, er theile ſeinen Schülern irreligiöſe Anſichten mit. Bei dieſem lernte er zugleich griechiſch, doch brachte er es in dieſer Sprache nicht gar weit.**) — Da die Tochter dieſes Gelehrten bisweilen ſtatt ihres Vaters Lectionen gab, ſo erwachte in Spinoza Zuneigung zu derſelben***); er ſah indeſſen einen gewiſſen Kerkering ſich vorgezogen.

Hierauf wandte er ſich theils dem Studium der Mathematik, theils dem der Philoſophie, und zwar zunächſt und hauptſächlich der Carteſiſchen, zu.

Ehe der Bannſtrahl gegen Spinoza geſchleudert wurde, ereigneten ſich noch zwei wichtige Vorfälle: ein Beſtechungs- und ein

---

*) Bayle und Colerus ſprechen auch von einer Rechtfertigungsſchrift gegen den Bann, welche Spinoza eingereicht habe.

**) Tam exactam linguæ graecæ cognitionem non habeo, ut hanc proviniciam [explicationem Novi Testamenti] suscipere audeam. Tract. Theol. pol. X. fin.

***) Dieſes Verhältniß iſt beſonders hervorgehoben in: Spinoza, ein hiſtoriſcher Roman von Berthold Auerbach. Stuttgart, 1837.

Mordverſuch. Nach Colerus boten die Juden ihm einen Jahrgehalt von tauſend Gulden an, wenn er auch nur von Zeit zu Zeit die Synagoge beſuchen würde. Er ſchlug ihn aber aus.*)

Hinwieder fehlte es nicht an fanatiſcher Verfolgung. Als er eines Abends aus der Synagoge nach Hauſe ging, ſah er einen mit einem Dolche Bewaffneten auf ſich zu kommen; eben darum aber, weil er die Waffe bemerkt hatte, gelang es ihm, dem Stoße wenigſtens ſo auszuweichen, daß der Stich nur durch das Kleid drang.**)

Endlich, als Spinoza die Synagoge gar nicht mehr beſuchte, und es verlautete, daß er mit gewiſſen Chriſten in Verbindung ſtehe und vielleicht gar zum Chriſtenthum übergehen wolle, wurde der Akt der Excommunication vorgenommen. Auerbach hat ausgemittelt, daß, laut den jüdiſchen Kirchenbüchern zu Amſterdam, der Bann, und zwar ohne Zweifel „der große Bann," im Jahr 1655 gegen Spinoza ausgeſprochen wurde.

Es genügte aber den Rabbinen nicht, ihn excommunicirt zu haben, ſondern Morteira vermochte ſogar, nach Boullainvilliers, den Magiſtrat von Amſterdam dazu, ihn auf einige Monate aus der Stadt zu verbannen.***)

So verließ denn Spinoza ſeinen Geburtsort, froh wenigſtens einmal eine Stätte zu finden, wo er nicht vom Rabbinismus und ſeinen Werkzeugen umlauert, und wo er vor dem Prieſterhaß ge-

---

*) C'est aussi ce que Spinosa lui-même a souvent affirmé au Sieur Van der Spyck, son hôte, aussi bien qu'à d'autres.

**) Il gardait ... le justeaucorps percé du coup, en mémoire de cet évènement.

***) Boullainvilliers bemerkt ausdrücklich, der Magiſtrat ſei nicht eben von der Schuld des Beklagten überzeugt geweſen, aber er habe aus andern Rückſichten der Synagoge nicht entgegen ſein wollen, und ſich an den vieldeutigen Titel: „Aufrechthaltung der Ordnung und Subordination" gehalten. — Dieſes Verfahren ſtimmt nicht gut zu dem Lobe, welches in der Vorrede zum Tractatus theol. polit. ſteht: Respublica, ubi unicuique judicandi libertas integra etc.

ſichert wäre. Er begab ſich zunächſt zu einem Bekannten, welcher zwiſchen Amſterdam und Auwerkerke wohnte.

Später wählte er Rhynsburg, nahe bei Leyden*), zu ſeinem Aufenthaltsorte, ſodann Voorburg**), eine Stunde vom Haag, wo er einige Jahre blieb, und zuletzt***) Haag ſelbſt. Aus den Briefen ergibt ſich, daß er ziemlich häufig Reiſen von dem einen Orte zu dem andern machte.

Seit ſeiner Entfernung von Amſterdam lebte er ganz ungehemmt der Erforſchung der Wahrheit, und der Wiſſenſchaft. Und die Ergebniſſe ſeiner philoſophiſchen und theologiſchen Studien ſchrieb er zur Belehrung der Mit- und Nachwelt nieder.

Was aber ganz vorzüglich Achtung und Bewunderung verdient, iſt die Art, wie er Selbſtmacht über ſich gewann, wie er ſich ſelbſt zu erheben und zu vervollkommnen wußte, ſo daß ſein Leben das Abbild ſeiner Geſinnung war.

Aeußerſt anziehend, und uns alle zur Selbſtbildung auffordernd iſt die treue Schilderung ſeiner ſittlichen Beſtrebungen, welche im Anfange ſeiner Abhandlung über die Ausbildung des Verſtandes vorkommt.

„Da mich die Erfahrung belehrte, daß Alles, was gemeiniglich das Leben uns vorführt, eitel und nichtig ſei, indem ich ſah, daß Alles, wovon ich angezogen wurde und was ich fürchtete†), in

---

*) Colerus nennt zwar das Jahr 1664 als dasjenige, in welchem Spinoza nach Rhynsburg gezogen ſei, und weder Boullainvilliers noch Lucas machen eine Gegenbemerkung, aber Tennemann macht mit Recht darauf aufmerkſam, daß dieſe Angabe nicht richtig ſein könne, weil Oldenburg ſchon in ſeinem erſten Briefe vom 10. Auguſt 1661 eines Beſuches gedenke, den er Spinoza zu Rhynsburg gemacht habe.

**) Im Sommer 1664.

***) „Ungefähr im J. 1670.“ Auerbach.

†) Ich überſetze hier frei, und ſchiebe den Begriff des Angezogen-werdens ein, weil dies zur Erwähnung von Gütern neben den Uebeln beſſer paßt; der Text enthält nur: cum viderem omnia a quibus et quæ timebam nihil neque boni neque mali in se habere.

ſich ſelbſt weder ein Gut noch ein Uebel enthalte, ſondern als das eine oder andere nur erſcheine, je nachdem das Gemüth davon afficirt werde, entſchloß ich mich endlich zu erforſchen, ob es ein wahres Gut gebe, das ſich ſelbſt mittheile (verum bonum et sui communicabile), und von dem die Seele, nach Verwerfung alles Uebrigen, allein befriedigt werde; ja, ob es etwas gebe, nach deſſen Auffindung und Aneignung mir der höchſte Genuß auf ewig zu Theil würde. Ich ſage: „ich habe mich endlich entſchloſſen“; denn dem erſten Anblick nach ſchien es unrathſam, um eines noch ungewiſſen Gutes willen, die gewiſſen Dinge, die ſich darboten, Preis zu geben. Es entgingen mir nämlich keineswegs die Vortheile, welche beſonders Ehre und Reichthum gewähren, aber ich ſah zugleich ein, daß ich mich ihrer entſchlagen müßte, wenn ich ernſtlich einen andern und neuen Zweck verfolgen wollte. Sollte alſo das höchſte Glück in ihnen liegen, ſo beraubte ich mich ſelbſt offenbar deſſelben; läge es aber nicht in ihnen, und ich jagte ihnen doch nach, ſo entginge mir wieder das höchſte Glück. Ich überlegte alſo, ob es vielleicht möglich wäre, zu dem neuen Ziele oder wenigſtens zur Gewißheit, daß es das richtige ſei, zu gelangen, ohne meine gewöhnliche Lebensweiſe zu ändern, und ich verſuchte es oft und ziemlich lange, aber vergebens. Denn was gemeiniglich im Leben ſich darbietet, und bei den Menſchen, nach ihren Werken zu urtheilen, für das höchſte Gut gehalten wird, läßt ſich auf folgende drei Punkte zurückbringen: Reichthum, Ehre, ſinnliche Luſt. Durch dieſe drei Dinge wird die Seele ſo eingenommen, daß ſie an kein anderes Gut irgend gedenken kann. Denn was die Wolluſt betrifft, ſo betäubt ſie das Gemüth, indem es ſich beredet, in einem Gute ſeine Ruhe zu finden, und hindert es an irgend ein anderes Gut zu denken. Aber auf ihren Genuß folgt die tiefſte Traurigkeit, die, wenn ſie auch nicht ſo betäubend wirkt, doch den Geiſt ſtört und ſtumpf macht. Eben ſo wird beim Jagen nach Reichthum und Ehre die Seele in nicht geringem Grade zerſtreut und gefeſſelt, beſonders wenn ſie um ihrer ſelbſt willen geſucht werden, weil ſie alsdann geradehin als das höchſte Gut betrachtet werden. Und zwar iſt dies bei der Ehre noch weit mehr der Fall, als beim

Reichthum: ſie wird nämlich fortwährend als etwas an und für ſich Gutes und als der letzte Zweck angeſehen, auf welchen Alles gerichtet ſein müſſe. Bei beiden tritt zudem nicht wie bei der Wolluſt Reue ein, ſondern je mehr man von beiden beſitzt, deſto mehr freut man ſich, und man fühlt immer mehr und mehr Trieb, ſie fort und fort zu vermehren. Schlägt aber bei irgend einem Vorfalle*) die Hoffnung darauf fehl, ſo entſteht die größte Traurigkeit. Endlich fällt dem Streben nach Ehre dies zur Laſt, daß man, um ſie zu erlangen, ſein Benehmen nach der Denkart der Menſchen einrichten muß, indem man meidet, was von den meiſten gemieden wird, und hinwieder ſucht, was ſie ſuchen.

Da ich alſo ſah, daß dies alles ein Hinderniß ſei, an das neue Werk zu gehen, ja mit demſelben in ſolchem Widerſpruche ſtehe, daß ich von dem Einen oder dem Andern nothwendig abſtehen müſſe, ſah ich mich genöthigt, genau zu unterſuchen, welches von beiden mir nützlicher wäre; denn es ſchien mir anfangs, wie ich ſchon geſagt habe, es handle ſich darum, ein gewiſſes Gut für ein ungewiſſes hinzugeben. Nachdem ich aber die Sache etwas reifer erwogen, fand ich vor allem aus, daß, wenn ich die alte Lebensweiſe an den neuen Lebensplan vertauſchte, ich doch nur (wie ſich aus dem Geſagten klar ergibt) ein ſeiner Natur nach ungewiſſes Gut einem andern aufopfere, das keineswegs ſeiner Natur nach ungewiß ſei, da ich ja eben ein feſtes und ſicheres Gut ſuchte, ſondern bei dem einzig das ungewiß ſei, ob ich es erreiche. Durch fortgeſetztes und unermüdetes Nachdenken gelangte ich vollends zu der Einſicht, daß, wofern es mir nur gelinge, mich ganz zu ſammeln, und es zum völligen Entſchluſſe zu bringen, ich im Grunde nur gewiſſe Uebel gegen ein gewiſſes Gut vertauſchen würde. Ich überzeugte mich nämlich, daß ich in der größten Gefahr ſchwebe, und gezwungen ſei, aus allen Kräften ein wenn auch noch ſo ungewiſſes Rettungsmittel zu ergreifen, wie der Kranke, der, wenn er kein Heilmittel anwendet, den gewiſſen Tod vor ſich ſieht, und daher zu

*) (causa, das in den neuern Ausgaben vorkommt, iſt offenbar Druckfehler, und zu vertauſchen an casu).

einem wenn auch ungewiſſen Mittel greift, weil ſeine ganze Hoffnung nur noch darauf beruht. Alle jene Dinge aber, denen der große Haufe nachſtrebt, gewähren nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unſers Seins, ſondern ſind ſogar auffallende Hinderniſſe; ja oft ſind ſie die Urſache des Untergangs derjenigen, die ſie beſitzen, immer aber die Urſache des Untergangs derer, die von ihnen beſeſſen werden. Denn es gibt ſehr viele Beiſpiele von ſolchen, die um ihrer Reichthümer willen ſich bis auf den Tod verfolgen ließen, wie auch von ſolchen, die, um ſich Schätze zu erwerben, ſich ſo vielen Gefahren ausſetzten, daß ſie endlich ihre Thorheit mit dem Leben büßten. Nicht wenigere Beiſpiele ließen ſich von ſolchen anführen, die, um Ehre zu erlangen oder zu behaupten, je die größten Leiden aushielten. Unzählige Beiſpiele endlich ſind von ſolchen vorhanden, die durch übermäßige Wolluſt ihren Tod beſchleunigt haben. Alle dieſe Uebel ſchienen mir daher zu kommen, daß das ganze Glück oder Unglück einzig in der Beſchaffenheit des Gegenſtandes liegt, dem wir mit Luſt und Liebe zugethan ſind. Denn um etwas, das man nicht liebt, entſteht kein Streit; man grämt ſich nicht darüber, wenn es verſchwindet; man beneidet niemanden um den Beſitz desſelben; man fühlt eben ſo wenig Furcht noch Haß um deſſelben willen, kurz keine Gemüthsbewegung; welches alles zutrifft, wenn man ſo vergängliche Dinge liebt, wie die alle ſind, von denen wir bisher geredet haben. Die Liebe dagegen zu einem ewigen und unendlichen Gegenſtande kann nur reine Freude der Seele gewähren, eine Freude, die durch keine Traurigkeit getrübt werden kann: und dies iſt es eben, was einzig wünſchenswerth und aus allen Kräften zu erſtreben iſt. Aber ich habe mich oben nicht ohne Grund jener Worte bedient: „wofern es mir nur gelingen mag, mich ganz zu ſammeln, und den völligen, ernſten Entſchluß zu faſſen.“ Denn, obgleich mir dies alles klar vor der Seele ſtand, ſo konnte ich darum doch nicht aller Habſucht, aller Luſt- und Ehrſucht ganz los werden.

Das Eine erkannte ich, daß, ſo lange meine Seele ſich mit höhern Gedanken beſchäftigte, ſie ſo lange wenigſtens jene niedern

Neigungen gar nicht aufkommen ließ, ſondern ernſtlich nur an dem neuen Lebensplane hing; und gerade dies gereichte mir zu großem Troſte. Denn ich erſah daraus, daß jene Uebel doch nicht ſo beſchaffen ſeien, daß kein Mittel dagegen wäre. Und obgleich anfangs dieſe hellen Zwiſchenräume ſelten waren, und nur kurze Zeit dauerten, ſo kamen ſie doch, ſo wie ich das wahre Gut mehr und mehr kennen lernte, häufiger, und hielten länger an; beſonders ſeit ich einſah, daß der Erwerb des Geldes, das Streben nach ſinnlicher Luſt, und die Ehrbegierde ſo lange ſchädlich ſeien, als man die Objecte nicht als Mittel, ſondern als Zwecke behandle. Sucht man Geld, Luſt, Ehre bloß als Mittel, ſo kann man auch Maß halten, und ſie erſcheinen nicht als Hinderniſſe, ſondern ſie befördern vielmehr die Erreichung des Zweckes, um deſſen willen man ſie ſucht.

Hier will ich nur kurz ſagen, was das höchſte Gut ſei. — Das höchſte Gut iſt, dahin zu gelangen, daß der Einzelne, wo möglich, zugleich mit den übrigen Individuen, einer vorzüglichern Natur theilhaft werde. Was dies aber für eine Natur ſei, werden wir an ſeinem Orte ſehen; es wird ſich nämlich zeigen, daß ihr Weſen in der Erkenntniß der innigen Verbindung beſteht, in welcher die Seele mit der ganzen Natur, Allem, was iſt, ſich befindet. Dies iſt alſo das Ziel, nach welchem ich ſtrebe, eine ſolche Natur für mich zu erlangen, dann aber auch dafür zu ſorgen, daß recht viele ſie mit mir erlangen; d. h., es gehört zu meiner Glückſeligkeit, allen Fleiß anzuwenden, daß viele andere eben das einſehen, was ich einſehe, und daß ihr Verſtand und ihr Streben ganz mit meinem Verſtande und meinen Beſtrebungen übereinſtimmen.* — Man begreift, wie er von ſich in Bezug auf das Böſe ſagen durfte: „Ich unterlaſſe es, oder ſuche es zu unterlaſſen, weil es mit meiner Natur völlig ſtreitet und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes abführen würde.“ *)

---

*) Quantum ad me, ea omitto vel omittere studeo, quia expresse cum mea singulari natura pugnant, neque a Dei amore et cognitione aberrare facerent.

So wandte er ſein Streben je dem Höchſten zu, und verwirklichte, ſo weit es möglich iſt, in ſeinem Leben das Bild des wahrhaften Weiſen, der, weil ſeine Seele vorzugsweiſe in der Erforſchung und Betrachtung des Ewigen und Unendlichen und ſeiner Verhältniſſe zum Endlichen ihre Seligkeit findet, den irdiſchen, vergänglichen Gütern nur einen weit untergeordneten Werth zugeſteht, und ſich durch ſie nie mehr verlocken noch in leidenſchaftliche Gemüthsbewegungen verſetzen läßt. Dieſe Unabhängigkeit vom Aeußern, dieſer innere Friede, dieſe beglückende Ruhe und Heiterkeit treten uns hier, wie kaum irgendwo, entgegen. Sie wurden aber wirklich nicht nur von Freunden und Anhängern des Syſtems, ſondern auch von Gegnern deſſelben anerkannt. Wie unter jenen Göthe die „Alles ausgleichende Ruhe Spinoza's“ erhebt, und über das abermalige Leſen ſeiner Werke bemerkt, es habe ihn „dieſelbe Friedensluft, wie früher, wieder angewehet,“ ſo hat bekanntlich unter den letztern ſelbſt Jakobi das unparteiiſche, vielſagende Zeugniß gefällt: „Eine ſolche Ruhe des Geiſtes, einen ſolchen Himmel im Verſtande, wie ſich dieſer helle, reine Kopf geſchaffen hatte, mögen Wenige gekoſtet haben.“

Vielfach bewies er durch die That, daß die äußern Güter ihm nie als Zweck, ſondern nur als Mittel galten. Geld erwarb er ſich durchaus nur ſo viel, als nöthig war, um ſich eine unabhängige Exiſtenz zu ſichern, und die wenigen Bedürfniſſe, die er hatte, zu befriedigen. Wie gering dieſe waren, geht aus einigen Rechnungszetteln hervor, die nach ſeinem Tode gefunden wurden. Die Ausgaben für den ganzen Tag beliefen ſich nach denſelben manchmal nur auf 4½ Sous. *) — Und wie erwarb er ſich Geld? Durch Schleifen optiſcher Gläſer — ſei es, daß er ſich ſchon frühe darin übte, weil, wie Colerus bemerkt, der Talmud ausdrücklich

*) Z. B. für eine Milchſuppe mit Butter zubereitet, und einen Krug Bier; oder Grütze mit Trauben (du gruau apprêté avec des raisins et du beurre). — In einem ganzen Monat trank er nur eine Kanne Wein (dans ces mêmes comptes il n'est fait mention que de deux demi-pintes de vin tout au plus par mois).

fordert, daß ein Gelehrter zugleich eine mechaniſche Fertigkeit ſich aneignen ſolle, oder ſei es, daß er dieſe Kunſt erſt um die Zeit der Excommunication erlernte. Daneben öffnete ſich ihm freilich ſpäterhin noch eine Hülfsquelle. Einer ſeiner innigſten Freunde, Simon von Vries aus Amſterdam, deſſen Geſchenk von 2000 fl. er einſt abgelehnt hatte, wollte ihn, als er ſah, daß der Tod herannahe, zum Erben aller ſeiner Güter einſetzen; aber Spinoza weigerte ſich nochmals dies anzunehmen; er drang in den großmüthigen Freund, er möge doch ſeinen eigenen Bruder, der die nächſten Anſprüche habe, bedenken. Als nun Vries einwilligte, unter der Bedingung, daß dieſer Bruder Spinoza einen Jahrgehalt von 500 fl. bis zu ſeinem Tode zukommen laſſe, erklärte er auch dieſe Summe noch für zu groß, doch verſtand er ſich endlich dazu, 300 fl. anzunehmen, welche er ſodann jährlich regelmäßig bezog. Nach Boullainvilliers kam ihm ebenfalls eine kleine Penſion von 200 fl. von dem Miniſter von Witt zu. Nach deſſen Tode wies er den Erben, welche Schwierigkeit wegen der fernern Bezahlung machten, die Unterſchrift ſeines Gönners vor, und überließ ihnen den Schein mit ſolchem Zutrauen, daß ſie beſchämt, und ſo für ihn eingenommen wurden, daß ſie ihm ohne Widerrede gewährten, was ſie zuerſt hatten verweigern wollen.

Die Biographen führen noch einige Züge von Uneigennützigkeit an. So überließ er ſeinen Schweſtern, welche ihn ganz von der väterlichen Erbſchaft, die freilich wohl nicht bedeutend ſein mochte, ausſchließen wollten, Alles, ein Bett ausgenommen. — Als er einmal vernahm, daß ein Mann, dem er von ſeinem Erübrigten 200 fl. geliehen hatte, Bankerot gemacht habe, ſagte er lächelnd: „Ich werde mir noch von meinem Gewöhnlichen abbrechen müſſen, um dieſen Verluſt zu erſetzen; ſo gewinnt man an Macht über ſich ſelbſt.“ — Mehr Geld ſuchte er nicht bei Seite zu legen, als ſoviel zu ſeiner Beſtattung nöthig wäre.

Doch gehen wir zu dem bedeutſamſten Punkte im Leben des Spinoza über, wo er bewies, daß er auch dem Glänzendſten und in vielen Beziehungen am meiſten Anlockenden zu entſagen wiſſe, um ſich nicht die Freiheit des Denkens beſchränken, die bereits gewonnene

Ruhe verkümmern, und die Ausführung der begonnenen literariſchen Werke erſchweren zu laſſen. Er erhielt nämlich im Anfange des Jahres 1673 den ehrenvollen Ruf an die philoſophiſche Lehrſtelle zu Heidelberg. Aber nach reifer Erwägung ſchlug er ſie aus, indem er an Profeſſor Fabritius alſo ſchrieb: „Hätte ich mir je ein Profeſſorat wünſchen mögen, ſo wäre es unſtreitig das geweſen, welches mir Seine Durchlaucht der Kurfürſt von der Pfalz *) durch dich hat antragen laſſen, beſonders um der Freiheit zu philoſophiren willen, welche er gnädigſt zu gewähren geruht, deſſen nicht zu gedenken, daß ich mich ſchon längſt geſehnt hätte, unter der Herrſchaft eines um ſeiner Weisheit willen allgemein bewunderten Fürſten zu leben. Aber da ich einmal beſchloſſen habe, niemals als öffentlicher Lehrer aufzutreten, ſo kann mich nichts bereden, wiewohl mich das Anerbieten lange ſehr beſchäftigt hat, von dieſer trefflichen Gelegenheit Gebrauch zu machen. Denn ich denke fürs erſte, der Unterricht würde meinen philoſophiſchen Studien und Arbeiten Eintrag thun; ſodann, ich könne nicht wiſſen, in welche Schranken jene Freiheit zu philoſophiren eingeſchloſſen ſei, wenn ich die Staatsreligion nicht ſtören, noch jemand mir vorwerfen ſoll, ich thue dies: **) denn Religionsſtreitigkeiten entſtehen nicht ſowohl aus wahrem Eifer für die Religion, als aus der verſchiedenen Stimmung und Anſicht der Menſchen, oder dem Widerſpruchsgeiſte, wonach ſie Alles, auch das richtig Geſagte, zu verdrehen und zu verdammen pflegen. Da ich dies bereits in meinem ſtillen Privatleben erfahren habe, ſo müßte ich es noch weit mehr beſorgen, wenn ich zu dieſem Grade der Würde emporſtiege. Du ſiehſt alſo, Hochverehrteſter Mann, daß ich nicht etwa aus Hoffnung auf ein noch glänzenderes Loos anſtehe, das Anerbieten anzunehmen, ſondern aus Liebe zur Ruhe, welche ich einigermaßen zu finden hoffe, wenn ich mich nur öffentlicher Lectionen enthalte“ u. ſ. f.

---

*) Karl Ludwig.

**) Die Worte des Fabritius lauteten ſo: „Philosophandi libertatem habebis amplissimam, qua te ad publice stabilitam religionem conturbandam non abusurum credit (Princeps).“

Von einer andern Seite zeigte ſich Spinoza's Seelengröße bei folgendem Vorfalle, in dem nämlichen Jahre. Während Holland mit Frankreich in Krieg verwickelt war, begab ſich Spinoza, auf eine Einladung hin, nach Utrecht, um mit einigen angeſehenen Männern, die ſich für ihn intereſſirten und ſeine Bekanntſchaft zu machen ſuchten, zuſammenzutreffen. Kaum war er nun wieder im Haag angelangt, ſo hieß es, er ſei ein Spion, der mit dem Prinzen von Condé heimlich zuſammengekommen ſei, um das Land zu verrathen. Die Volkswuth war ſo groß, daß der Hauswirth des Spinoza Beſorgniß äußerte, man möchte die Thüre ſprengen und es könnte zur Plünderung kommen. Da ſprach Spinoza voll Zuverſicht: „Seid meinethalben unbeſorgt; denn es iſt mir leicht mich zu rechtfertigen; genug Leute auch unter den Angeſehenſten des Landes wiſſen wohl, was mich zu dieſer Reiſe vermocht hat. Aber jeden Falls werde ich, ſobald die Volksmaſſe vor der Thüre Lärm machen ſollte, gerade auf ſie zugehen, ſollte mir auch das nämliche Schickſal widerfahren, das die armen Herren von Witt getroffen hat.*) Ich bin ein guter Republikaner, und habe nie etwas anderes als die Ehre und das Wohl des Staates im Auge gehabt."

Betrachten wir die Zeit, welche weder für die wiſſenſchaftlichen Studien noch die zur Erwerbung des Unterhaltes gewählte Beſchäftigung beſtimmt war, ſo ſehen wir dieſelbe theils der Erholung, wie er ſie ſowohl im Stillen für ſich, als im Umgange mit Andern ſich zu verſchaffen wußte, theils der Correſpondenz gewidmet. Und auch in dieſen Beziehungen tritt uns ein freundliches Bild entgegen.

Von ſeinen Spaziergängen wird zwar nichts ausdrücklich erwähnt; wer könnte aber zweifeln, daß er (abgeſehen davon, daß die Sorge für ſeine Geſundheit ihn auffordern mußte, ſich Bewegung zu geben) einen ſeiner größten Genüſſe in der Betrachtung der Natur gefunden habe, — der Natur, die ihm als Inbegriff aller Dinge

*) In Bezug auf den Tod des Miniſters von Witt ſagt Lucas von Spinoza: „Il versa des larmes lorsqu'il vit ses concitoyens déchirer dans le célèbre Mr. de Witt leur père commun."

erſchien, und von welcher er das Göttliche, das ſonſt von ihr getrennt wird, nicht ausſchloß? *)

Was die Biographen beſonders hervorheben, iſt Folgendes. Er beobachtete oft durch das Mikroſkop die Theile der kleinen Inſecten. Andere Male widmete er vorzugsweiſe den Spinnen ſeine Aufmerkſamkeit, indem er entweder Fliegen in ihre Gewebe warf, oder mehrere von ihnen ſelbſt zum Kampfe unter ſich zu bringen ſuchte.

Eine ſeiner Lieblingsbeſchäftigungen war das Zeichnen, worin er es ſo weit brachte, daß er mit Kohle oder Tinte Portraite verfertigte.

In den Nebenſtunden rauchte er auch bisweilen eine Pfeife Tabak.

Was ſodann ſeinen Umgang betrifft, ſo zeigte er ſich gegen ſeine Hausgenoſſen höchſt anſpruchlos, freundlich, theilnehmend. Für Freunde vollends, und Gelehrte, die ſeine Bekanntſchaft ſuchten, hatte die unbeſchreibliche Milde und Humanität, die Heiterkeit, die über ſein ganzes Weſen verbreitet war und ſich in der Aeußerung ſeiner Anſichten vielfach kund gab, in Verbindung mit der geiſtreichen Behandlung aller Gegenſtände des Geſpräches unſäglichen Reiz. Zu ſeinen erſten und treueſten Freunden gehörte Ludwig Meyer, Arzt zu Amſterdam **). In ſehr traulichem Verhältniſſe ſtand er ferner mit Heinrich Oldenburg aus Bremen, der zu Cromwell's Zeiten als Reſident des niederſächſiſchen Kreiſes nach London ging und ſich um die Gründung der Londoner Academie verdient machte. Sie unterhielten einen ſehr lebhaften Briefwechſel, bei welchem ſich freilich immer mehr die Verſchiedenheit ihrer philoſophiſchen und religiöſen Anſichten zeigte***). Ein jüngerer Freund war der oben

---

*) Einmal ging er, von ſeinen Studien abſorbirt, ein ganzes Vierteljahr lang nicht aus.

**) Spinoza redet ihn Epist. 19 an: amice singularis.

***) In dem erſten Briefe ſchreibt Oldenburg: Rerum solidarum scientia, conjuncta cum humanitate et morum elegantia (quibus omnibus natura et industria amplissime te locupletarunt) eas habent in semetipsis illecebras, ut viros quosvis ingenuos et liberaliter educatos in sui amorem rapiant.

erwähnte Simon de Vries. Spinoza ſtand ferner mit dem Mennoniten Jarrig Jelles in enger Verbindung; in Berührung überdies mit dem Mathematiker Chriſtian Huygens, dem Arzte Iſak Orobio; und ſeit ſeinem Aufenthalte im Haag ſchloß er ſich immer inniger an Jan de Witt an. Durchaus alle Correſpondenten zu erwähnen ſcheint überflüſſig. Wie human er verfuhr, beweist namentlich der Umſtand, daß er ſich ſogar gegen einen Correſpondenten, welcher dem Geſpenſterglauben das Wort redete, zur Beſtreitung dieſes nichtigen Punktes herabließ, ohne in Härte zu verfallen. — Gern ſieht man hinwieder, wie er mit edelm Unwillen einem verblendeten Jüngling, der, nach dem Uebertritte zur römiſch-katholiſchen Kirche, ihn zum nämlichen Schritte um ſo dringender aufforderte, als er ihn um ſeiner ketzeriſchen Anſicht willen für ewig verloren glaubte, ſeine Thorheit vorhielt, und ihm aufs entſchiedenſte erklärte, er werde der einmal erkannten Wahrheit nimmermehr abtrünnig werden. — Auf die Unterbrechung des Briefwechſels mit Wilhelm von Blyenbergh (Kaufmann zu Dortrecht) kommen wir in der Abhandlung über Spinoza's Philoſophie ſelbſt.

Nur ſoviel iſt von dem Leben unſers Weiſen bekannt. Werfen wir noch einen Blick auf ſeinen Tod, der ihn ſchon im Anfange ſeines 45. Jahres hinraffte. Colerus hat ſich, da die ſinnloſeſten Gerüchte darüber verbreitet wurden, ſo angelegen ſein laſſen, genaue Auskunft zu ertheilen, daß ſeine Darſtellung aufgenommen werden mag.

„Spinoza war von ſehr ſchwächlicher Leibesbeſchaffenheit*), mager, und von der Schwindſucht ſeit mehr als zwanzig Jahren angegriffen, was ihn zur Diät und Mäßigkeit im Eſſen und Trinken aufforderte. Doch glaubte weder ſein Hausherr**), noch die übrigen Hausleute, daß ſein Ende ſo nahe ſei, und ſelbſt ganz kurz vor

*) Von der Reizbarkeit ſeiner Nerven zeugt beſonders, was er im dreißigſten Briefe erwähnt: Nach einem widrigen Traume ſtand das Bild eines ſchwarzen Braſilianers vor ihm, deſſen er einige Zeit nicht los werden konnte.

**) Van der Spyck.

ſeinem Tode dachte niemand daran, daß er ſobald erfolgen könnte. Den 22. Februar 1677, am Samſtag vor den Faſten, ging der Hausherr mit ſeiner Frau zur Kirche, um die Vorbereitungspredigt auf die am folgenden Tage abzuhaltende Communion anzuhören. Als der Mann um 4 Uhr nach Hauſe zurückkehrte, kam Spinoza aus ſeinem Zimmer, welches nach vorn ging, zu ihm herab, und hielt mit ihm ein ziemlich langes Geſpräch, welches ſich hauptſächlich auf die Predigt des Pfarrers bezog*). Und nachdem er eine Pfeife Tabak geraucht hatte, ging er wieder in ſein Zimmer zurück, und legte ſich früh zu Bette. Am Sonntag Morgen kam er wieder, ehe man zur Kirche ging, hinunter, um ſich mit dem Hauswirthe und ſeiner Frau zu unterhalten. Nun kam ein gewiſſer Arzt von Amſterdam an, den er beſtellt hatte**), und dieſer trug den Leuten im Hauſe auf, gleich einen Hahn zu ſieden, damit Spinoza gegen Mittag die Brühe davon genießen könne. Dieſe nahm er dann auch mit gutem Appetit zu ſich, als die Hausleute aus der Kirche zurückgekommen waren. Nachmittags blieb der Doctor allein bei ihm, während die Leute nochmals den Gottesdienſt beſuchten. Aber als ſie heimkamen, vernahmen ſie zu ihrem nicht geringen Erſtaunen, daß Spinoza gegen 3 Uhr in Gegenwart des Arztes verſchieden ſei***), welcher noch am nämlichen Abend ſich zur Rückfahrt nach Amſterdam anſchickte."

---

*) Colerus bemerkt an einem andern Orte, Spinoza habe große Achtung für den lutheriſchen Prediger (Dr. Cordes) gehabt, und einige Male ſogar ſeine Predigten angehört.

**) Er wird bezeichnet durch: L. M. (Ludwig Meyer).

***) Das von Heydenreich überſetzte ſogenannte Manuſcript enthält folgende ſeltſame Worte:

„Unſer Philoſoph iſt ſehr glücklich zu preiſen, nicht allein wegen der Ehre, die er ſich durch ſein Leben erworben hat, ſondern auch durch die Umſtände ſeines Todes. Wie wir es von Leuten wiſſen, die zugegen waren, hat er ihm unerſchüttert entgegengeſehen, „als ob es ihm ſehr leicht geweſen wäre, ſich für ſeine Feinde aufzuopfern, damit ſie ihren Namen nicht mit ſeiner Ermordung befleckten."

Heydenreich bemerkt: „Die Stelle erkläre ich mir ſo: er ſtarb

In Bezug auf dieſen Bericht iſt zu bemerken, daß Boullainvilliers ſtatt des 22. Februars genauer den 20. angibt. Vgl. Auerbach. S. CVI.

Den 25. Februar wurde die Leiche beſtattet*).

Seine Schriften.

Das erſte Werk, das 1663 zu Amſterdam erſchien, war: Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae (die Lehrſätze der Carteſianiſchen Philoſophie auf geometriſche Weiſe bewieſen), denen Cogitata metaphysica (metaphyſiſche Gedanken) beigefügt waren. Dieſe Schrift enthielt zunächſt das, was Spinoza einem Schüler über den zweiten Theil der Carteſianiſchen Principien und ein Fragment des dritten dictirt hatte. Sodann beredete ihn der Herausgeber Ludwig Meyer als Freund, auch den erſten Theil des Carteſianiſchen Werkes auf ähnliche Weiſe zu bearbeiten. — In dieſer Schrift hat Spinoza nicht eben

ſo unerſchrocken, daß man muthmaßen konnte, es würde ihm im Falle der Noth leicht geweſen ſein, ſich durch Selbſtmord für ſeine Feinde aufzuopfern, um ſie auf dieſe Art zu verhindern, ihren Namen durch ſeine Ermordung zu beflecken.“

Es ſcheint mir, es ſei nicht einmal rathſam, die Idee des Selbſtmordes in jene Worte hineinzulegen. Es genügt ohne Zweifel, ganz im Allgemeinen den Gedanken feſtzuhalten, Spinoza ſei ſo ruhig und heiter geſtorben, als wäre es ihm beſonders auch erwünſcht geweſen, ſeinen Feinden eine Unthat, ſeine Ermordung, zu erſparen, ſein Tod laſſe ſich gleichſam eine Aufopferung für ſeine Feinde nennen. Der Biograph gerieth um ſo eher darauf, dies zu bemerken, da er die Worte vorangehen ließ: „Seine Feinde hatten ihn beim Volke verhaßt zu machen gewußt, weil er den Unterſchied von Heuchelei und wahrer Frömmigkeit gelehrt hatte.“

*) Was er hinterließ, betrug, nach Abzug der Gebühren und zu bezahlenden Conti, 390 fl. 14 Stüber.

seine eigenen Ansichten niedergelegt, sondern dem Titel gemäß die Carteſianiſchen Lehrſätze erläutert. Er ſagt ſelbſt im neunten Briefe: „Dies iſt eine Abhandlung, die ich einſt einem Jünglinge, dem ich meine eigenen Anſichten nicht offen mittheilen wollte, dictirt hatte;“ und: „Ich habe hier nicht Weniges geſchrieben, wovon ich gerade das Gegentheil glaube.“ Und L. Meyer macht in der Vorrede auch auf eben dieſen Punkt aufmerkſam. Wie Spinoza nur auf Aufforderungen hin an die Herausgabe gegangen war; wie er nur in wenigen Wochen den Abſchnitt, welcher dem erſten Theile des Carteſius entſprach, bearbeitet, und die Vorrede und den Druck einem Andern überlaſſen hatte, ſo kümmerte er ſich auch nachher nicht mehr viel um dieſes Buch. So ſchreibt er an Blyenbergh (Ep. 34.):

„Ueber das Werk, das den Carteſius zum Gegenſtande hat, habe ich weder mehr nachgedacht, noch mich weiter darum bekümmert, ſeit es in holländiſcher Sprache herausgekommen iſt“ (was uns zeigt, daß es überſetzt wurde); „und zwar nicht ohne Grund; doch es wäre zu weitläufig, dieſen hier anzugeben.“ — Gleichwohl iſt es nicht unintereſſant, wenn man einmal ſich mit Spinoza's Syſtem vertraut gemacht hat, zu prüfen, welche Andeutungen der eigenen Anſicht hin und wieder, namentlich in dem Anhange, vorkommen, und wie die Keime ſeiner Lehre doch ſo ein wenig durchſchimmern.

Sodann kam 1670, ohne Namen des Verfaſſers, obgleich er ſich überall in ſeinen Briefen dazu bekennt, und mit pſeudonymem Druckort „Hamburg“ (ſtatt Amſterdam) heraus: Tractatus theologico-politicus (über die heilige Schrift, die Prophezeiung, die Wunder, die Staatsgrundſätze, die Denkfreiheit u. ſ. f.). — Dieſes Werk war ſchon lange vor ſeiner öffentlichen Erſcheinung fertig. Oldenburg ſchreibt 1663 (Ep. 7.): „Ich möchte doch ſehr in dich dringen, daß du das, was du im Philoſophiſchen ſowohl als im Theologiſchen ſcharfſinnig ausgedacht und niedergeſchrieben haſt, den Gelehrten nicht vorenthalteſt.“ Und in einem andern Briefe vom Jahr 1665 (Ep. 17.) gedenkt er eines Tractates, den ihm Spinoza überſchickt hatte, welcher nach dem, was darüber bemerkt wird,

kein anderer gewesen sein kann. — Spinoza vernahm im Anfange des Jahres 1671, daß sein Tractat ins Belgische übersetzt sei, und von einem ihm Unbekannten dem Drucke übergeben werden solle. Er bat daher einen seiner Freunde dringend, den Druck, wo möglich, zu hintertreiben, weil die Schrift, wenn sie in der Volkssprache erschiene, gewiß öffentlich verboten würde. Die Uebersetzung ward zwar nicht publizirt, allein das Werk wurde nichts desto weniger verboten. Es erschien aber wieder unter falschen Titeln*).

In Spinoza's Todesjahre gab Ludwig Meyer in Verbindung mit Jarrig Jelles noch die von ihm hinterlassenen Schriften heraus. Diese Opera posthuma enthalten:

1. Ethica more geometrico demonstrata (Ethik nach geometrischer Methode bewiesen). — Das Hauptwerk Spinoza's.
2. Tractatus politicus (Abhandlung über die Politik, die Staatseinrichtung).
3. Tractatus de intellectus emendatione (Abhandlung über die Läuterung oder Ausbildung des Verstandes).
4. Epistolae.
5. Compendium Grammatices linguae hebraeae (Abriß der hebräischen Sprachlehre).

Die mit 2. 3. 5. bezeichneten Schriften sind nicht vollendet. — Von dem Tractatus de intellectus emendatione heißt es in der Vorrede**), er habe zu den frühern Werken des Spinoza gehört, und es zeigen sich wirklich mehrfache Spuren davon, z. B. in Bezug auf Eintheilungen, welche in der Ethik anders gehalten sind. Dazu kommen noch einige Erwähnungen dieser Schrift in den Briefen.

---

*) Einen kurzen Abriß des Inhaltes gibt ein Gegner im 48. Briefe.

**) Nach Bayle schrieb Jarrig Jelles die Vorrede in holländischer Sprache, und Ludwig Meyer übersetzte sie ins Lateinische. — Ganz ungenau ist folgende Angabe von Gfrörer: „Prima ex his *Ethica* est ordine geometrico demonstrata, quæ cum *belgice* primum a *nostro* scripta esset, in *latinum* mox ab *eodem* versa sermonem est. — *Belgice* postea *eam revertit Jarrig Jellis* Mennonista, ediditque 1676.

So frägt Oldenburg ſchon in einem Briefe vom Jahr 1663 (Ep. 8.) Spinoza, ob er die Abhandlung, welche de intellectus nostri emendatione handle, beendigt habe. Vgl. Ep. 42.

Was die Ethik betrifft, ſo war ſie ebenfalls ſchon bei Zeiten abgefaßt worden. Der Herausgeber ſagt ausdrücklich in der Vorrede: ſie ſei vor vielen Jahren Vielen mitgetheilt und von Mehrern abgeſchrieben worden — was wenigſtens jedenfalls von gewiſſen Abtheilungen gilt. Beweiſe für dieſe frühere Abfaſſung enthalten mehrere Briefe, namentlich der 36. (an Blyenbergh) vom Jahr 1665, worin er über einen gewiſſen Punkt bemerkt, er habe ihn „in ſeiner noch nicht herausgegebenen Ethik“ ſo und ſo zu beweiſen geſucht. — Im Jahr 1675 gedachte Spinoza wirklich, die Ethik zu Amſterdam drucken zu laſſen. Da er aber hörte, daß die Theologen Klagen vor den Behörden erhoben, es ſei ein ketzeriſches, atheiſtiſches Werk unter der Preſſe, ſo entſchloß er ſich auf die Herausgabe zu verzichten. — Erſt kurz vor ſeinem Tode bat er ſeinen Freund Meyer, den Druck zwar zu beſorgen, aber ſeinen Namen nicht vorzuſetzen. Dieſer gab nun nicht den vollſtändigen Namen, aber doch die Anfangs-Buchſtaben B. d. S. an.

Eben derſelbe belehrt uns über den Tractatus politicus, daß er kurz vor dem Tode des Verfaſſers niedergeſchrieben worden ſei.

Spinoza war übrigens noch mit mancherlei literariſchen Arbeiten beſchäftigt, die nicht auf uns gekommen ſind, ſei es, daß er ſie ſelbſt vor ſeinem Ende vernichtete, oder daß ſie ſonſt auf irgend eine Weiſe verloren gingen. Es iſt nicht zu bezweifeln, daß er, wie der Vorredner ſagt, alle Theile der Philoſophie mehr oder weniger ausführlich behandeln wollte, und wirklich über mehrere bereits Bedeutendes zu Papier gebracht hatte. So frägt ein Correſpondent (Ep. 63.): Generalia in Physicis quando impetrabimus? und fügt hinzu: Novi, te jammodo magnos in iis fecisse progressus. Man kann ſchließen, daß Spinoza ſich vorzüglich angelegen ſeyn ließ, theils die Natur und die Geſetze der Bewegung zu erörtern, theils die Mannigfaltigkeit der ausgedehnten Dinge ſoviel als möglich zu erklären. (Siehe Ep. 53. 54.). — Er ſchrieb auch eine kleine Abhandlung über den Regenbogen. — Außerdem

ſoll er den Plan gehabt haben, ein Werk über die Algebra auszuarbeiten. — Nach Colerus hatte Spinoza auch eine Ueberſetzung des Alten Teſtamentes unternommen, und wirklich den Pentateuch längſt vollendet.

Anmerkung.

Spinoza iſt ein ſo ſelbſtſtändiger, origineller Denker und Schriftſteller, daß es eine undankbare Mühe wäre, ſich mit der Unterſuchung zu beſchäftigen, wie er zu ſeinem Syſteme gelangt ſei. — Was ſein Verhältniß zu Carteſius betrifft, ſo darf man den Einfluß dieſes Philoſophen auf ihn nicht allzuhoch anſchlagen, oder wenigſtens deſſen Lehre nur als ein Reibungsmittel betrachten; der Dualismus deſſelben, ſeine Lehre von vielen Subſtanzen, von der Materie als ruhender Maſſe, von den Thieren als Maſchinen u. ſ. f. ſagten ihm nicht zu; und ſehr bedeutſam iſt folgende Stelle des 34. Briefes: „De opere vero super Cartesium nec cogitavi, nec ulteriorem ejus gessi curam, postquam sermone belgico prodiit, et quidem non sine ratione, quam hic recensere longum foret.“ In dem Vorworte zu der Lehre von den Affecten heißt es von Carteſius ebenfalls: „Nihil præter magni sui ingenii acumen ostendit.“ Im zweiten Briefe ſchreibt Spinoza an Oldenburg: „Petis a me, quosnam *errores* in *Cartesii* et *Baconis* philosophia observem. Qua in re, quamvis meus mos non sit aliorum errores detegere, volo etiam tibi morem gerere. Primus itaque et maximus est, quod tam longe a cognitione primae causae et originis omnium rerum aberrarint; secundus, quod veram naturam humanae mentis non cognoverint; tertius, quod veram causam erroris nunquam assecuti sunt.“*) — Was ſich über das Verhältniß der Lehre des Spinoza zu der des Carteſius nur immer ſagen

*) Anderswo ſagt Spinoza von Baco: Sufficit, mentis sive perceptionum historiolam concinnare modo illo, quo *Verulamius* docet.

läßt, iſt in den zwei Schriften von Sigwart auf das gründlichſte abgehandelt: Ueber den Zuſammenhang des Spinozismus mit der Carteſianiſchen Philoſophie. Tübingen 1816. Und: Der Spinozismus hiſtoriſch und philoſophiſch erläutert mit Beziehung auf ältere und neuere Anſichten. Tübingen 1839. — Vgl. Schleiermacher, Vorleſung über die Preisaufgabe: Welchen Einfluß hat die Philoſophie des Carteſius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt? Und welches ſind die Berührungspunkte, die beide Philoſophien mit einander gemein haben? — Die griechiſchen Philoſophen ſcheint Spinoza nicht aus eigenem Studium gekannt zu haben. Wenigſtens ſind ſeine Urtheile meiſt hart und oberflächlich. S. T. I. p. 92. — 116. 117. — T. II. p. 442., beſonders T. I. p. 660. Non multum apud me autoritas Platonis, Aristotelis ac Socratis valet. Miratus fuissem, si Epicurum, Democritum, Lucretium vel aliquem ex Atomistis atomorumque defensoribus protulisses. Non enim mirandum est, eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales, Formas substantiales ac mille alias nugas commenti sunt, Spectra et Lemures excogitasse et vetulis credidisse.

Lehre des Spinoza.

Spinoza's System umfaßt die theoretiſche und praktiſche Philoſophie, und wenn ſchon ſein Hauptwerk den Titel „Ethik" führt, weil eben ſein Philoſophiren immer mehr eine ethiſche Richtung gewonnen hatte, ſo enthält es doch nicht nur ethiſche, ſondern auch zugleich metaphyſiſche Beſtandtheile, wie die Eintheilung der Abſchnitte ſelbſt zeigt: 1) von Gott; 2) von der Natur und dem Urſprunge der Seele; 3) von den Affecten; 4) von der Macht der Affecte oder der menſchlichen Knechtſchaft; 5) von der Macht des Verſtandes oder von der menſchlichen Freiheit. Es mag daher Alles geradehin unter die zwei Rubriken: Metaphyſik und Ethik gebracht werden. Die nähere Eintheilung aber ſei folgende:

I. Metaphyſik.
   1. Grundbegriffe, allgemeine Principien.
   2. Die Lehre von Gott, der unendlichen Subſtanz.
      a. Weſen, Eigenſchaften Gottes.
      b. Selbſtoffenbarung Gottes, oder Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen.
   3. Die Lehre von der menſchlichen Seele.
      a. Natur der Seele und Verhältniß zum Körper.
      b. Arten der Erkenntniß.
      c. Ewigkeit, Unſterblichkeit der Seele.

II. Ethik.

I. Metaphyſik.

1. Grundbegriffe; allgemeine Principien.

Die Grundbegriffe, um welche ſich der ganze Spinozismus drehet, ſind: die Subſtanz mit ihren Attributen — und die Modificationen.

Es müſſen daher zuerſt die Definitionen von Subſtanz, Attribut und Modus oder Modification behandelt werden, welche ganz allgemein gehalten ſind, noch ohne Rückſicht auf ein beſtimmtes Object, und ohne daß entſchieden wird, ob es nur Eine Subſtanz, oder ob es mehrere Subſtanzen gebe.

„Unter Subſtanz", ſagt Spinoza, „verſtehe ich das, was an ſich (in ſich) iſt, und durch ſich begriffen wird; d. h. deſſen Begriff nicht des Begriffes eines andern Dinges bedarf, von welchem er gebildet werden müßte"*). (Entſprechend den Axiomen: „Alles was iſt, iſt entweder an ſich (in ſich), oder in einem Andern. Was nicht durch ein Anderes begriffen werden kann, muß durch ſich ſelbſt begriffen werden.")

„Unter Attribut verſtehe ich das, was der Verſtand von der Subſtanz als ihr Weſen ausmachend erkennt." **)

„Unter Modus verſtehe ich eine Affection der Subſtanz, oder das, was in einem Andern iſt und durch dieſes Andere (die Subſtanz) begriffen wird." ***)

---

*) Def. 3. Per *substantiam* intelligo id quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

**) Def. 4. Per *attributum* intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tamquam ejusdem essentiam constituens. —

***) Def. 5. Per *modum* intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

Subſtanz bedeutet folglich ein nicht nur für ſich, ſondern auch an ſich oder durch ſich ſelbſt beſtehendes Weſen. Attribute ſind ſeine weſentlichen Eigenſchaften, ſoweit ſie von uns erkannt werden; Modi, die Affectionen, die wechſelnden Erſcheinungen desſelben.

Mit dem Begriffe der Subſtanz verbindet ſich offenbar der Begriff: Urſache ſeiner ſelbſt*), worüber Spinoza folgende Erklärung gibt: „Unter Urſache ſeiner ſelbſt (causa sui) verſtehe ich dasjenige, deſſen Weſenheit (essentia) die Exiſtenz (existentia) in ſich ſchließt; oder das, deſſen Natur nicht anders als exiſtirend gedacht werden kann.“ — Dieſer Begriff ſchließt wieder den in ſich: die Subſtanz iſt nichts Hervorgebrachtes; und es muß anerkannt werden, daß überhaupt keine Subſtanz von einer andern hervorgebracht werden kann. — Damit iſt folglich auch der Begriff der Ewigkeit, des ewigen Seins, gegeben, wobei jede Spur der Zeit, der Dauer verſchwindet. — Und an dieſe Lehren ſchließt ſich der Satz an: „Zur Natur der Subſtanz gehört die Exiſtenz.“ (Eth. I. pr. 7.). Beweis: „Die Subſtanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden; ſie iſt alſo Urſache ihrer ſelbſt, d. h. ihre Weſenheit ſchließt nothwendig die Exiſtenz in ſich — oder: zu ihrer Natur gehört nothwendig die Exiſtenz.“**)

Als ein Ergebniß aus den angeführten Definitionen erſcheint auch noch der Satz: „Die Subſtanz iſt der Natur nach früher

---

Statt des Wortes modus wird auch bisweilen modificatio, ſehr ſelten aber accidens gebraucht, z. B. Epist. IV. — Schon in den Cogit. Metaphys p. 93 erklärt Spinoza, er ziehe die Benennung modus darum vor, weil accidens eine bloße Denkweiſe, etwas zufällig beziehungsweiſe auf einen Gegenſtand Hinzugedachtes bezeichne.

*) Siehe Fichte d. j. Bemerkung über Herbart's Einwürfe gegen dieſen Begriff, und über ſeine Beurtheilung Spinoza's überhaupt: Ueber Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philoſophie. Erſter Theil. Heidelberg. p. 262.

**) Ens sua sufficientia aut vi existens. Epist. 40.

als ihre Affectionen.*) (Eth. I. pr. 1.) Man muß hier, wie Jacobi richtig bemerkt, den Begriff der Zeit auszuſchließen ſuchen, welche Mühe es immer koſten mag. Denn die Affectionen ſind, wie andere Stellen zeigen, ſolcher Maßen der Natur der Subſtanz eigen, daß, ſo wenig jene ohne dieſe ſein können, eben ſo wenig dieſe ſelbſt ohne jene gedacht werden kann. Die actuoſe Exiſtenz der Subſtanz hat keinen Anfang.

Einzig in ſofern die Modification als etwas erklärt worden iſt, das in einem Andern, nämlich der Subſtanz, iſt und ruhet, iſt ſie durch dieſe begründet; dem Begründenden aber kommt Priorität zu, wie in dem Scholion zum ſiebenzehnten Lehrſatz ausdrücklich, mit Berufung auf die vorliegende Stelle, die Worte prior causalitate vorkommen. Es muß ein Subſtrat der mannigfaltigen Veränderungen angenommen werden; und wie die Subſtanz causa sui, ſo iſt ſie auch causa affectionum. Die Modificationen gehen aus ihr hervor; ſie geht ihnen voran; ſie ſind der Möglichkeit nach in ihr enthalten, und gelangen auch durch ſie zur Wirklichkeit.

Durch dieſes Alles ſind folgende zwei Sätze hinlänglich vorbereitet:

1) Die Subſtanz muß unendlich ſeyn (I. pr. 8.)**)

2) Es gibt nur eine einzige Subſtanz.

In Bezug auf die erſte Behauptung lautet ein Scholion ſo: „Da das Endliche eine theilweiſe Negation, das Unendliche dagegen eine unbedingte Affirmation der Exiſtenz iſt, ſo folgt ſchon aus dem obigen Satze, wonach der Subſtanz ihrem Weſen nach Exiſtenz zukommt, daß dieſe Subſtanz unendlich ſei.“ Keinerlei Beſchränkung iſt mit dem Begriffe der Subſtanz verträglich. Und wie die Ewigkeit Unendlichkeit in einer Beziehung in ſich ſchließt, ſo kommt der Subſtanz auch Unendlichkeit in den übrigen Beziehungen

---

*) Substantia prior est suis affectionibus.

**) Wie bis dahin noch immer substantiæ earumque affectiones (ſtatt substantia ejusque affectiones) erwähnt wurden, ſo heißt es ſelbſt hier noch: *omnis* substantia est necessario infinita.

zu, ſie iſt in ſich vollendet und enthält alle Realität. — Alles, was iſt, gehört zu ihr. — Folglich kann auſſer ihr keine andere Subſtanz gedenkbar ſeyn.

Unter den bisher behandelten Principien verdient der Satz die größte Aufmerkſamkeit: die Weſenheit der Subſtanz ſchließt die Exiſtenz in ſich. Spinoza behauptet, es gehe nur in Bezug auf Modificationen an, ſie als exiſtirend oder nicht exiſtirend zu behandeln; in dem Begriffe einer Gattung liege z. B. nicht zugleich eingeſchloſſen, daß ſo und ſo viele Individuen durchaus darin enthalten ſein müſſen, die Exiſtenz des Individuums ſei alſo nicht in dem Begriffe der Gattung enthalten*); zu dem Begriffe der Subſtanz aber gehöre Exiſtenz ſo nothwendig, daß es heiße ihn ſelbſt aufheben, wenn man ihr dieſelbe entziehe; von dem, was als Grund ſeiner ſelbſt betrachtet werden müſſe, müſſe auch Exiſtenz prädicirt werden. „Wenn die Menſchen, ſagt er in dem zweiten Scholion zum achten Lehrſatz, auf die Natur der Subſtanz recht achten würden, ſo würden ſie gar nicht an der Wahrheit dieſes Satzes zweifeln, im Gegentheil er würde allen als ein Axiom gelten, und unter die gemeinen Begriffe (notiones communes) gezählt werden. Denn ſie würden unter Subſtanz das verſtehen, was an ſich iſt und durch ſich ſelbſt erfaßt wird, das iſt, deſſen Erkenntniß nicht der Erkenntniß eines andern Dinges bedarf; unter Modificationen dagegen das, was in einem Andern iſt, und deſſen Begriff aus dem Begriffe deſſen, worin und wodurch es iſt, gebildet wird. Von Modificationen können wir daher, wenn ſie auch nicht exiſtiren, wahre Vorſtellungen haben, weil, wenn ſie ſchon nicht wirklich außer dem Verſtande, der ſie denkt, exiſtiren, ihr Weſen doch ſo als in einem Andern gegründet gedacht wird, daß ſie durch daſſelbe begriffen werden können. Die Wahrheit der Subſtanzen aber iſt außer dem Verſtande nirgends als in ihnen ſelbſt vorhanden, weil ſie durch ſich

*) Es mag hier ohne Bedenken der Ausdruck „Gattung“ gebraucht werden, wenn ſchon ſpäter gezeigt wird, wie wenig Spinoza darauf hielt.

ſelbſt begriffen werden; ſie exiſtiren rein nur in ſich ſelbſt. Wenn alſo jemand ſagen würde, er habe von der Subſtanz eine klare und deutliche, das heißt wahre Idee, er zweifle aber nichts deſto weniger, ob es eine ſolche Subſtanz gebe, ſo iſt das gerade ſoviel, als wenn er ſagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber gleichwohl, ob ſie nicht falſch ſei. — Man muß alſo eingeſtehen, daß die Exiſtenz der Subſtanz eben ſo gut als das Weſen derſelben eine ewige Wahrheit ſei.“*)

Anmerkungen.

1. Thomas (ſiehe die Vorrede) behauptet, man brauche nur auf die Briefe zurückzugehen, welche im Jahr 1663 zwiſchen Simon de Vries und Spinoza über die Natur der Definitionen gewechſelt wurden, um ſich zu überzeugen, daß die an der Spitze der Ethik ſtehenden Definitionen als unnütz ganz auf die Seite geworfen werden können. — Wunderliche Entdeckung! Wohl fängt der Brief Spinoza's an Vries (Ep. 27.) ſo an: „Was die von dir aufgeworfene Frage betrifft, ſo ſehe ich dich in Schwierigkeiten befangen, weil du zwiſchen den verſchiedenen Arten der Definitionen nicht unterſcheideſt: derjenigen Definition nämlich, welche dazu dient, eine Sache zu erklären, nach deren Weſen geforſcht wird und über die man Zweifel hegt, und hinwieder derjenigen, die bloß zur Prüfung aufgeſtellt wird. Jene muß, weil ſie ein beſtimmtes Object hat, wahr ſein; dieſe aber hat es nicht nöthig.“ Allein daraus folgt keineswegs, was Thomas will, daß Spinoza's Definitionen ſelbſt zu der letztern Claſſe gehören. Man darf nur theils die etwas ſeltſamen Fragen, die an Spinoza gerichtet worden waren, theils die Beiſpiele, welche er auf die oben angeführte Unterſcheidung der Definitionen folgen läßt, betrachten, um einzuſehen, daß es ſich anders verhält. Die Zuſchrift von Vries zeugte von wenig eigenem Urtheil, indem ſie die Anſichten dreier

*) Auf dieſen Punkt werden wir in der Lehre von Gott näher eintreten, wenn es ſich um den ontologiſchen Beweis handelt.

Gelehrten über die Definitionen enthielt, und Aufſchluß darüber verlangte, welcher der Vorzug gebühre, oder was überhaupt von Definitionen gelte. Was war da natürlicher, als daß Spinoza allerlei Unterſcheidungen machte, und zwar vor allem aus zwiſchen Definitionen, die ſich auf wirkliche Dinge, und ſolche, die ſich auf bloß erdichtete oder nicht realiſirte Denkgegenſtände beziehen. Dieſem entſprechen denn auch wirklich die Beiſpiele, welche Spinoza beifügt. „Wenn mich," ſchreibt er, „Jemand um eine Beſchreibung des Salomoniſchen Tempels bäte, ſo muß ich ihm eine wahre Darſtellung davon geben, ſonſt treibe ich mit ihm eitles Geſchwätz. Wenn ich aber in meiner Seele nur das Bild irgend eines Tempels entworfen habe . . ." u. ſ. w.

Bedenklich könnte die gleich auf das Vorhererwähnte folgende Stelle in Spinoza's Briefe ſcheinen:

„Die Definition erklärt entweder ein Ding, wie es außerhalb des Verſtandes iſt (prout est extra intellectum), und dann muß ſie wahr ſein, und ſich von dem Lehrſatz oder Axiom nur in ſo fern unterſcheiden, als ſie nur auf das Weſen der Dinge oder ihrer Affectionen ſich bezieht, dieſes aber (das Axiom) ſich weiterhin, nämlich auch auf die ewigen Wahrheiten erſtreckt. Oder ſie erklärt eine Sache, wie ſie von uns aufgefaßt wird (prout a nobis concipitur) oder aufgefaßt werden kann; dann aber unterſcheidet ſie ſich darin vom Axiom und vom Lehrſatze, daß ſie nur überhaupt braucht verſtanden zu werden, nicht, wie das Axiom mit Rückſicht auf die Wahrheit. Daher iſt eine unverſtändliche Definition ſchlecht." — Dieſe Worte laſſen die Deutung oder vielmehr Mißdeutung zu, nur die Axiome machen auf Wahrheit Anſpruch, nicht eben ſo die Definitionen.

Wie aber keineswegs davon die Rede ſein kann, daß Spinoza's Definitionen auf Wahrheit Verzicht leiſten, beweist ſchon folgende Aeußerung über die Erklärung der Subſtanz:

„Je mehr Attribute ich einem Weſen beilege, deſto mehr bin ich genöthigt, ihm Exiſtenz zuzuſchreiben, d. h. deſto mehr faſſe ich es unter dem Begriffe des Wahren auf, was ſich ganz anders verhielte, wenn ich die Chimäre oder ein anderes ähnliches Gedanken-

ding erdichtet hätte.“ Noch bedeutſamer aber ſpricht ſich der achtundzwanzigſte Brief aus, den Thomas kluger Weiſe mit Stillſchweigen übergangen hat:

„Du frägſt mich, ob wir der Erfahrung bedürfen, um zu wiſſen, ob die Definition eines Attributes wahr ſei. Darauf antworte ich: wir brauchen die Erfahrung nur für das, was aus der Definition nicht erſchloſſen werden kann, wie z. B. die Exiſtenz der Modificationen: denn dieſe kann aus der Definition der Sache nicht geſchloſſen werden; nicht aber für das, deſſen Exiſtenz von ſeinem Weſen (essentia) nicht unterſchieden werden kann. Darüber kann uns keine Erfahrung jemals belehren: denn die Erfahrung ertheilt keinen Aufſchluß über das innerſte Weſen der Dinge; das Höchſte, was ſie leiſten kann, iſt, daß ſie unſere Seele dazu vermag, ihr Nachdenken nur auf gewiſſe weſentliche Beſchaffenheiten der Dinge zu richten. Da nun die Exiſtenz der Attribute ſich von ihrer Weſenheit (essentia) nicht unterſcheiden und trennen läßt, ſo können wir jener durch keine Erfahrung bewußt werden. — Wenn du ferner frägſt, ob die Dinge und ihre Affectionen auch ewige Wahrheiten ſeien, ſo ſage ich: allerdings. Wenn du aber erwiederſt, warum ich ſie denn nicht auch ewige Wahrheiten genannt habe, ſo antworte ich: es iſt nur darum geſchehen, damit ich ſie, wie es allgemeine Sitte iſt, von denen unterſcheide, die nicht ein einzelnes Ding oder ſeine Affection erklären, wie z. B. in folgendem Satze: „Aus Nichts wird Nichts“; dieſer und ähnliche Sätze, ſage ich, werden vorzugsweiſe abſolut ewige Wahrheiten genannt, wodurch man nichts Anderes zu verſtehen geben will, als, ſolcherlei ſei nur im Geiſte vorhanden.“ Hieraus ergibt ſich deutlich, daß nicht die Axiome allein, ſondern auch die Definitionen von Dingen ewige Wahrheit enthalten können.

Es verdient indeſſen noch eine Stelle des ſiebenundzwanzigſten Briefes Berückſichtigung. „Die Definition, wie ich ſie dir, wenn ich nicht irre, gegeben habe, lautet ſo: Unter Subſtanz verſtehe ich das, was an ſich iſt und durch ſich begriffen wird, d. h. deſſen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges in ſich ſchließt. Eben dies verſtehe ich unter Attribut, nur daß dieſe Benennung in Beziehung

auf den Verſtand gebraucht wird, welcher der Subſtanz eine gewiſſe Natur beilegt“ (nisi quod attributum dicatur respectu *intellectus*, substantiae certam talem naturam *tribuentis*.) Wir wollen nicht unterſuchen, ob es ein ganz ſchicklicher Ausdruck ſei, daß unter Subſtanz und Attribut daſſelbe zu verſtehen ſei, es handelt ſich hier einzig darum, ob die letzten Worte ſo ausgelegt werden dürfen, es ſei eben nur der Verſtand, der die Natur der Subſtanz beſtimme, während dieſe abgeſehen vom menſchlichen Verſtande eine andere ſein möchte. Dieſe Deutung iſt durchaus ungültig.

Spinoza drückt ſich anderswo ſo aus: Attribut iſt das, was der Verſtand als das Weſen der Subſtanz ausmachend erkennt. Und ihm gilt das für wahr, wovon der Verſtand (Intellectus) ſich eine adäquate Erkenntniß erwirbt. (Siehe ſpäter die Lehre von den Arten der Erkenntniß.)

Nun aber noch die ernſte Frage: Hatte Thomas keine Ahnung davon, daß er durch eine ſolche herabwürdigende Beurtheilung der Definitionen Spinoza's, die er mit den Worten ſchließt: „es dürfte beſſer ſein, gar nichts für die eigentliche Lehre Spinoza's daraus zu ſchließen“, das ganze Syſtem untergrabe und erſchüttere? Wie? die Definitionen der Subſtanz, der Gottheit u. ſ. f., auf die ſich Alles, Alles gründet, ſollen nur ſo zur Parade, zur Probe, zur Prüfung vorangeſtellt ſein? Und die Berufungen darauf in den Propoſitionen ſollen auch nur daſtehen, damit die, die ſo weiſe ſind einzuſehen, daß die Anfangspunkte nur „zur Prüfung“ angeführt ſind, dieſe Citationen jedes Mal belächeln? — Und ſah denn dieſer Interpret nicht ein, daß die Definitionen mit den Axiomen in ſo innigem Zuſammenhange ſtehen, daß es ein Unding iſt, dieſen Wahrheit zuzuſchreiben und jenen abzuſprechen?

2. Von jeher haben die Gegner des Spinoza alle möglichen Angriffe gegen die Definition der Subſtanz gerichtet. Vorzugsweiſe verdient folgende Einwendung, die von vielen Seiten gemacht, am deutlichſten aber wohl von Krug (Philoſ. Wörterbuch. Art. Spinoza) dargeſtellt worden iſt, nähere Prüfung: „Im Begriffe der Subſtanz denken wir nichts weiter als ein mit einer gewiſſen Beharrlichkeit für ſich beſtehendes Ding, eine beharrliche Unter-

lage gewiſſer Beſtimmungen. Ob aber ein ſolches Ding auch durch ſich ſelbſt beſtehe, d. h. in Anſehung ſeines Daſeins von andern Dingen unabhängig, alſo causa sui, sive ens a se, ſei, oder ob es in dieſer Hinſicht von andern Dingen abhänge, das Daſein derſelben vorausſetze, um ſein Daſein vollſtändig begreifen zu können, alſo ens causatum, sive ens ab alio, ſei, darauf kommt beim Begriffe der Subſtantialität ſelbſt nichts an, ſondern es muß dies erſt nach andern Gründen entſchieden werden. Man kann daher ohne Widerſpruch ſowohl eine unendliche [Subſtanz] als eine Menge von endlichen Subſtanzen denken. Der Menſch und jedes in der Welt mit einer gewiſſen Beharrlichkeit für ſich, obwohl nicht durch ſich, beſtehende Ding heißt mit vollem Rechte Subſtanz. Es iſt folglich in den carteſiſch-ſpinoziſchen Begriff der Subſtantialität das Merkmal des Durchſichſelbſtſeins, der Aſeität, wie die Scholaſtiker ſagten, d. h. der abſoluten Selbſtſtändigkeit, ganz willkürlich aufgenommen u. ſ. f.“ Auf ähnliche Weiſe ſagt Krug, Art. Subſtanz, nachdem er allen Dingen, welche mit einer gewiſſen Beharrlichkeit für ſich beſtehen, Subſtantialität vindicirt hat: „Welches ihr Urſprung und wie groß ihre Beharrlichkeit ſei, iſt eine andere Frage, die auf jenen Begriff keinen Einfluß hat.“

Es verhält ſich ſeltſam mit dieſem Raiſonnement. Darum, daß ein Ding für ſich, d. h. allein, abgeſondert, iſt, wird ihm noch nicht Subſtantialität beigelegt, ſondern es wird ausdrücklich die Beſtändigkeit, Beharrlichkeit als das weſentliche Merkmal der Subſtanz angegeben; erſt in ſofern ein für ſich vorhandenes Ding beharrlich iſt, wird es Subſtanz genannt. Nun aber wird gleich wieder der Begriff der Beharrlichkeit erſchüttert. Es klingt ſonderbar, wenn man nur Dinge mit einer gewiſſen Beharrlichkeit erwähnt, und ſagt, es komme nicht darauf an, wie groß die Beharrlichkeit ſei. Sagen wir etwa, es beharre etwas im Feuer, wenn es nur einige Augenblicke darin aushält? Sind wir geneigt, von einer Ephemere zu ſagen, es komme ihr zwar ein kurzes, aber doch beharrliches Daſein zu? Beſonders eigen iſt das Verhältniß des einzelnen Naturdinges zu der ganzen Natur — noch abgeſehen davon, ob dieſe durch ſich ſelbſt ſei oder von einem Andern herrühre. Während es nur

eine vorübergehende Erſcheinung iſt, ſteht ſie ihm gegenüber als Etwas von unvergänglicher Dauer. — Merkwürdig iſt, daß Carteſius, obgleich er drei Arten von Subſtanzen annahm, doch den Zuſatz machte, die endlichen Subſtanzen und die abſolute Subſtanz ſeien nicht in gleichem Sinne Subſtanzen, es könne nämlich von der abſoluten allein geſagt werden, daß ſie ſchlechthin keines Andern bedürfe. *) — Trefflich ſchienen mir immer folgende Aeußerungen Kant's (Kritik der reinen Vernunft, p. 185):

„Ein Philoſoph wurde gefragt: Wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauches. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus, daß ſelbſt im Feuer die Materie (Subſtanz) nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Veränderung erleide. Eben ſo war der Satz: „Aus nichts wird nichts", nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeins des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſein ſoll, ſo muß ſowohl alles Daſein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſein zu aller Zeit vorausſetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht. Indeſſen iſt die innere Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit immer ge-

*) Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes nonnisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae *non* convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in scholis, h. e. nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Cartes. Princip. I. 51.

weſen zu ſein verbunden, und der Ausdruck mag alſo bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverſtand jetzt bisweilen trennt, weil man ſich vorſtellt, daß ſie Dinge an ſich ſelbſt angehen, und der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache (auch ſogar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſein dürfte, welche Beſorgniß unnöthig iſt, indem hier nur von Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede iſt.“ — Streifen wir davon die Kantiſche Lehre vom Dinge an ſich und der Erſcheinung ab, ſo möchte kaum eine bedeutſamere Stelle gefunden werden.

3. Conrad Matthias ſagt in ſeiner Inaugural-Diſputation: B. Spinosae doctrina ex Ethica ejus recensita, Marburg 1829: „Spinoza will, daß das endliche Ding oder die Determination auf eine zweifache Weiſe aufgefaßt werde, einerſeits als Gedanke, oder ſofern die Determination nur gedacht wird, anderſeits als Körper, oder in ſofern die Determination als wirklich exiſtirend gefaßt wird. Jenes macht das aus, was Attribut, dieſes das, was Modus heißt.“ *)

Dieſe Stelle wimmelt von Unrichtigkeiten, während die Abhandlung ſonſt manches Gute enthält. 1) werden Attribut und Modus einander ſo nahe gebracht, daß beide auf das Endliche bezogen werden, während das Attribut nur dem Unendlichen als ſolchem zukommt; 2) hat ſich der Verfaſſer ohne Zweifel durch die Worte in der Definition des Attributes „id quod intellectus percipit“ verleiten laſſen, den Gegenſatz von bloß Gedachtem und hinwieder eigentlich Wirklichem zu ſtatuiren, der ſo genommen Spinoza ganz fremd iſt, indem dieſer Weſenheit, actuoſe Exiſtenz, Realität den Attributen beilegt, während den Modificationen nur ein vorüber-

*) Duplice modo Spinosa rem finitam sive determinationem vult cogitari, alteram ut cogitationem, sive quatenus solummodo cogitatur, alteram ut corpus, sive quatenus ut revera existens concipitur determinatio. Illud constituit id quod attributum, hoc quod modus vocatur (worauf Spinoza's Definitionen von Attribut und Modus citiert werden).

gehendes Daſein zukommt. Seltſam iſt überhaupt auch die cogitatio, das Denken, behandelt. Dies führte 3) noch die ſchiefe Behauptung herbei, Wirkliches entſpreche dem Körperlichen, und der Körper werde als Modus betrachtet. Es wird aber von Spinoza der menſchliche Geiſt eben ſo wohl als der Körper für eine Modification der Subſtanz erklärt, und die Ausdehnung iſt hinwieder eben ſo gut ein Attribut, als das Denken, wie der Verfaſſer ſelbſt anderswo es anerkennt.

4. Richtig iſt Hegel's und Erdmann's Behauptung, die Attribute kommen von außen zur Subſtanz hinzu, es ſei nämlich nur der menſchliche Verſtand, der ſie an die Subſtanz heranbringe, und ihr beilege, während ſie nichts derſelben nothwendig Inhärirendes ſeien. Schon die Worte der Definition von Attribut ſelbſt: „Das, was der Verſtand von der Subſtanz als ihr Weſen ausmachend *) erkennt" weiſen auf das zum innern Weſen der Subſtanz Gehörige hin. — Im 19. Satze des erſten Buches der Ethik werden die entſcheidenden Ausdrücke von dem Attribute gebraucht: „Das was das Weſen der Subſtanz ausdrückt, d. h. was zur Subſtanz gehört." — Eben ſo heißt es im 27. Briefe: „Nichts iſt ausgemachter, als daß jedes Weſen von uns unter irgend einem Attribute aufgefaßt wird, und je mehr Realität oder Sein ein Weſen hat, deſto mehr Attribute müſſen ihm beigelegt werden." — Vergleiche die treffliche Widerlegung der Erdmann'ſchen Scheingründe von Sigwart: Der Spinoziſmus, p. 111 — 120. — Erdmann ſagt ſogar: „Die Subſtanz iſt ganz indifferent gegen die Zahl der Attribute, die an ſie gebracht werden!"

5. Erdmann macht das Nämliche, was er von den Attributen behauptete, in Bezug auf die Modificationen gelten: ſie ſollen nach ihm nur von außen zur Subſtanz hinzukommen, oder ſich neben ihr einfinden. Seine Argumentation iſt folgende: Da gemäß dem Epistola L. vorkommenden Satze „determinatio

*) Ich nehme ohne Bedenken den Ausdruck ausmachen (für constituere) auf, obgleich er von einer Seite her als nicht paſſend bezeichnet worden iſt.

est negatio", und laut einigen ähnlichen Behauptungen, den Modificationen reiner Mangel (mera carentia), bloßes Nicht-sein (non-esse) beigelegt wird, so erscheinen die Einzeldinge nebst ihren Aeußerungen als lauter Nicht-seiendes, während die Substanz rein Seiendes ist. Es ist folglich gar nicht einzusehen, wie aus Seiendem Nicht-seiendes, aus Positivem Negatives hervorgehen konnte. „Man darf, fügt er hinzu, nicht einmal nach einem Verhältnisse von so heterogenen Dingen fragen, und weil die Modificationen nicht nothwendig aus der Substanz folgen, so sind sie als von ihr getrennt selbst gleichsam etwas Unabhängiges, Fürsichbestehendes, Substantielles. Das Resultat widerspricht also ganz dem Anfang und Grundprincip." — Diese schroffe Darstellung ist um so unerträglicher, als Pag. 64 des Erdmannschen Werkes deutlich zeigt, daß der Verfasser gar wohl wußte, wie, ältern und neuern Systemen gemäß, vom Nicht-sein der endlichen Dinge gesprochen, und dennoch eine innige Beziehung derselben auf das Wahrhaft-Seiende angenommen werden könne. „Sollen, sagt er, die endlichen Dinge wahres Sein, d. h. reale Existenz haben, so können sie dies nur, insofern sie nicht-endliche, nicht-einzelne sind, sondern Eins ausmachen. So sind sie in Gott, in welchem omnia sunt simul natura (Alles dem Wesen nach zugleich ist). Als endliche Dinge also haben sie gar kein Sein, wohl aber kommt ihnen ein Sein zu, sofern sie erkannt werden als wechselnde Ausdrücke oder Formen der Einen unveränderlichen Substanz." Wer dies einmal anerkannt hat, sollte billig genug sein, Spinoza, der eben alle Einzeldinge als Manifestationen und Aeußerungen der Substanz behandelt, auch da, wo er vom Nicht-sein spricht, nicht zu mißdeuten. Wie schon Plato das ὄντως ὄν (das wahrhaft Seyende) und das μὴ ὄν (das Nicht-seiende) einander entgegensetzte, so haben beinahe alle philosophischen Schriftsteller diesen Unterschied hervorgehoben.

Ganz vorzüglich aber verdient der Satz determinatio est negatio unsere Aufmerksamkeit. Es ist unsäglich, welches Gewicht die Neuern, von Hegel an, auf denselben legen; so nennt ihn Erdmann den „Puls des ganzen spinozischen Systems." Betrach-

tet man aber den Zuſammenhang, worin er vorkommt, genau, ſo überzeugt man ſich gleich, daß determinatio in einer andern Bedeutung zu nehmen iſt, als dieſem Worte beigelegt zu werden pflegt. Hegel und ſeine Schüler nehmen es für Beſtimmung, es bedeutet aber offenbar Begrenzung. *) Es iſt von der Figur die Rede, und es wird mit Recht bemerkt, dieſe komme nur einzelnen Körpern, nicht der Ausdehnung überhaupt zu. Dieſe iſt, wie Ludwig Meyer in der Vorrede zu den Principien der Carteſiſchen Philoſophie ſagt: nullis limitibus determinata. Eben ſo bedeutet indeterminatus da, wo das Ewige ens indeterminatum et omnipotens genannt wird: „unbeſchränkt.“ Die Stelle beweiſ't alſo an ſich durchaus nicht das, was man aus ihr beweiſen will. Indeſſen kann man ſagen, der Begriff der Begrenzung gehöre unter den allgemeinen Begriff der Beſtimmung; man kann ſich ferner auf die Formel berufen, die Einzeldinge drücken die Attribute der Subſtanz certo et determinato modo aus; endlich kann man die wichtige Erklärung des 41. Briefes: Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente quod absolute indeterminatum est, d. h. „die Natur der Subſtanz oder Gottes beſteht nicht in einer beſtimmten Art von Weſen, ſondern in dem Sein, welches ganz unbeſtimmt iſt,“ zu Hülfe rufen. Und ſo kommt in die Frage: wie wäre der Satz zu deuten: jede Beſtimmung iſt eine Negation? Nach Spinoza's Sinne könnte darin ſchlechterdings nur ſoviel liegen: jede Beſtimmung, jede beſtimmte Affec-

*) Quantum ad hoc quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ejus Nonesse. Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est, non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse.

tion ist eine Negation; keineswegs aber, wie Hegel und Andere wollen: jede Bestimmung, selbst jedes Attribut, ist eine Negation. Die Substanz ist undeterminirt, insofern sie unmodifizirt ist, aber als attributlos — oder dem Nichts zu vergleichen ist sie nie und nimmermehr. *)

Was sodann *negatio* betrifft, so legt Sigwart großes Gewicht auf die Ep. XXXIV. vorkommende Unterscheidung von privatio und negatio.**) Allein es scheint mir bedenklich, auf diese Distinction zu Vieles zu gründen, da in der Parallelstelle Ep. XLI. privatio vorkommt***), nicht als ob dies einen Widerspruch enthalte, oder beweise, daß Spinoza willkürlich bald den einen, bald den andern Ausdruck gebraucht habe, sondern, weil aus der Vergleichung beider Stellen und ähnlicher hervorgeht, daß die Determination eben so wohl Privation als Negation genannt werden kann. Negation heißt sie in Bezug auf die Substanz, das keine Bestimmung zulassende Ursein: denn hier wird rein negiert, was nicht zur Natur der Substanz gehören kann; als Privation aber ist sie hinwieder zu betrachten, in Rücksicht auf

---

*) Es mag bei diesem Anlasse bemerkt werden, daß Hegel auch Aussprüche anderer Philosophen, z. B. jenen des Carteſius: cogito, ergo sum, zwar zu seinem Vortheile, nämlich als Bestätigung seines Satzes, daß der Gedanke Grund des Seins sei, aber nicht in dem Sinne des Urhebers gedeutet hat. Jene Worte müssen durchaus zunächst auf die Zweifelsperiode des Carteſius und sein Heraustreten aus derselben bezogen werden; als er nach langem Zweifeln sich die Aufgabe stellte, etwas, das ganz gewiß wäre, aufzufinden, um von diesem aus weiter zu gehen, sagte er zu sich selbst: als zweifelnd denke ich; sowie ich aber denke, erkenne ich mich zugleich als seiend: denn Denken ist eine Aeußerung des Seins, die Thätigkeit eines Seienden.

**) Adeo ut *privatio* nihil aliud sit quam aliquid de re negare quod judicamus ad suam naturam pertinere, et *negatio* nihil aliud quam aliquid de re negare, quia ad suam naturam non pertinet.

***) Determinatum nihil positivi, sed tantum *privationem* existentiae ejusdem naturae quae determinata concipitur, denotat.

das Determinirte: denn bei dieſem iſt ſie eine Entziehung, Ausſchließung des dem Unbeſtimmten Zukommenden, eine Unvollkommenheit; (daß die Privation auf eine Unvollkommenheit hinauslaufe, wird in dem nämlichen 41ten Briefe behauptet). Es genügt alſo, die Determination überhaupt, unbekümmert um die zwei lateiniſchen Wörter, als etwas Verneinendes zu betrachten. — Werden denn nun aber die Modificationen, die Einzeldinge, um dieſes Charakters der Verneinung willen, zu einem puren Nichts? Keineswegs. Wie ungereimt wäre es, etwas, das aus dem Subſtantiellen entſprungen und nothwendige Aeußerungsweiſe ſeines Seins iſt, ſo herabzuwürdigen! Das Nicht-ſeiende bezeichnet durchaus nur das Beſchränkte, das Endliche, im Gegenſatze gegen das Unbeſchränkte, das Unendliche.

6. Thomas wagt es, gerade die weſentlichſte Lehre von der Einheit der Subſtanz anzutaſten. „Zu den Accommodationen, ſagt er S. 119, gehört insbeſondere die Hinſtellung der Gottheit als einziger Subſtanz, aus deren urſprünglichem Denken als erſtem Grunde die Attribute als nächſter Grund der Dinge hervorgehen ſollten.*) Dieſe Anſicht iſt mit ſolcher Beſtimmtheit in den Propoſitionen des erſten Buches ausgeprägt worden, daß es Thorheit wäre zu behaupten, ſie wäre nicht darin zu finden; aber eben weil er hievon ſo klar ſpricht, und nur langſam und allmälig die entgegengeſetzte Anſicht vorbereitet, um im zweiten Buche mit der Erklärung hervorzutreten, die Dinge ſeien nicht deswegen ſo, weil ſie vorher ſo in dem Denken der Gottheit geweſen wären, ſondern weil ſie alſo aus den unendlichen Attributen der Gottheit folgten, war es nicht einmal nöthig, daß er in dieſer Stelle ausdrücklich erklärte, er könne ſich darüber nicht klarer auslaſſen, um Schwierigkeiten zu bezeichnen, die eine abſichtliche Dunkelheit vermuthen laſſen.“ Darüber iſt Folgendes zu bemerken. Wenn ſich Einer auch unſeliger Weiſe bereden konnte, den Fundamentalſatz des Spinozismus, daß es nur Eine Subſtanz mit zwei erkennbaren Attributen

*) Vergl. S. 132.

gebe, anzutaſten, ſo hätte er ſich nicht auf eine unpaſſendere Weiſe benehmen können, als es hier geſchehen iſt. Denn nie und nirgends behauptete Spinoza, daß die Attribute aus dem Denken als erſtem Grunde hervorgegangen ſeien, und er konnte dies auch, nicht einmal accommodationsweiſe, behaupten: denn da das Denken ſelbſt ein Attribut iſt, ſo hätte dieſer Satz, der „mit ſolcher Beſtimmtheit in den Propoſitionen des erſten Buches ausgeprägt" ſein ſoll, nichts anders enthalten, als: das Denken der Subſtanz iſt (nebſt der Ausdehnung) aus ihrem Denken entſprungen — was die höchſte Ungereimtheit iſt. — Uebrigens hatte ſchon Tennemann unter den Einwürfen gegen Spinoza's Syſtem dieſen aufgenommen: er würde nach dem fünften Satze haben annehmen müſſen, daß es zwei Subſtanzen gebe.

7. Sengler ſagt*), indem er den Uebergang von Spinoza zu Leibnitz (dem er einen ſpirituellen Pantheismus beilegt) zu ſchildern verſucht: „Der Subſtanz Spinoza's, wie ſeinen Accidenzen, fehlt gerade die Subſtantialität, ſie ſind nicht ſubſtantiell, und daher keine reale, ſondern nur abſtracte Möglichkeiten. Die ſubſtantielle Möglichkeit wird nun eben als der über Spinoza's Weltanſicht hinausgehende Begriff, aus welchem der Subſtanzbegriff Spinoza's begriffen wird, geſucht." ꝛc. ꝛc. Es iſt ſchon an ſich ein verunglückter Verſuch von Seite eines Naturphiloſophen, den Leibnitzianismus als einen Fortſchritt, eine Ergänzung, Vervollkommnung des Spinozismus, und jenen ſelbſt wieder als eine Art Pantheismus darzuſtellen (dieſes Wort hier tout doucement genommen!) Was kann es für einen grellern Gegenſatz geben, als die Lehre von einer einzigen Subſtanz mit zahlloſen Accidenzen, und die Theorie von einer unendlichen Menge Monaden, deren jede eine Subſtanz ausmacht? Es trägt daher auch jeder Punkt der Schilderung einen Zug der Unnatürlichkeit an ſich. Dem Schielen auf den „Organismus von Individualitäten mit einer Urindivi-

*) Ueber das Weſen und die Bedeutung der ſpeculativen Philoſophie und Theologie ... Heidelberg, 1837. S. 168.

dualität an der Spitze" hin ist vor allem die Aeußerung oder vie mehr Schmähung zuzuschreiben, Spinoza's Substanz fehle die Sub stantialität (eine Kleinigkeit!). Substantialität zeigt sich doc gewiß da in eminenterm Grade, wo nur von Einer Substanz di Rede ist, als da, wo sie jedem Dingelchen, jedem Theilchen zuge standen wird. — Ueber die „nicht substantiellen Accidenzen" wird sich jeder leicht trösten, der bedenkt, daß Substantialität im eigentlichen Sinne Accidenzen so gewiß fehlen muß, als sie eben Accidenzen, und nicht Substanzen sind. — Hierauf wird pompös genug die substantielle Möglichkeit (die erst im folgenden Satze durch das Wort Kraft erläutert wird) als der höhere Begriff bezeichnet, durch welchen der Substanzbegriff Spinoza's erst begriffen werde. Wer vermißt sich zu behaupten, daß der Begriff der Substanz durch einen andern von außen dagegen gehaltenen Begriff, der gar noch „höher" sein soll, erst begreiflich gemacht werde, und daß die potentia der spinozischen Substanz erst potenzirt werden müsse? —

---

2. Die Lehre von Gott.

a. Von Gottes Wesen und Eigenschaften.

Die Lehre von Gott geht ganz aus dem Vorhergehenden hervor. Die Definition von Gott ist nämlich diese:

Gott ist das absolut unendliche Wesen, oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.*)

---

*) Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Def. 6.

Die Existenz Gottes sucht Spinoza hauptsächlich durch den oben behandelten Satz zu beweisen: die Wesenheit der Substanz schließt die Existenz in sich; die Existenz gehört zur Natur der Substanz. Der Beweis, der unter dem Namen des ontologischen bekannt ist, lautet bei ihm, in verschiedenen Formen, so:

a) Da existiren können ein Vermögen ist, so folgt, daß je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, desto mehr auch das Vermögen ihm von selbst eigen sein muß, zu existiren; mithin muß das absolut unendliche oder vollkommene, das allerrealste Wesen, Gott, absolut unendliches Vermögen zu existiren von sich selbst haben; und deswegen existirt Gott auch absolut oder unbedingt.

b) Wenn kein Grund und keine Ursache angegeben werden kann, welche hindert, daß Gott existire, oder sein Dasein aufhebe, so muß gefolgert werden, daß es nothwendig existire. Nun gibt es aber weder außer dem göttlichen Wesen, noch in demselben irgend einen Grund oder eine Ursache, welche hindert, daß Gott existire, oder sein Dasein aufhebe. Also existirt er nothwendig.

Diesen a priori geführten Beweisformen fügt Spinoza noch folgende a posteriori bei. „Nicht existiren können ist ein Unvermögen, dagegen existiren können ein Vermögen. Wenn also das, was wirklich nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so kommt diesen endlichen Wesen mehr Vermögen zu als dem absolut unendlichen Wesen. Dies ist aber doch offenbar ungereimt. Also existirt entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Nun aber existiren wir wenigstens, sei es in uns oder

---

Vergl. Epist. 2. Deum definio esse ens constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum, sive summe perfectum in suo genere.

Spinoza macht in einem seiner Briefe darauf aufmerksam, daß der Begriff der Einheit (da er einen Gegensatz gegen eine bestimmte oder unbestimmte Vielheit anzudeuten scheint, nur uneigentlich auf Gott angewendet werde.

in einem Andern, das nothwendig existirt. Also existirt das absolut unendliche Wesen, d. i. Gott, nothwendig.“*)

---

*) Es scheint auf den ersten Blick seltsam, daß die neuern Philosophen Schelling, Hegel, Feuerbach und Andere dem ontologischen Beweise, den Kant mit allem Scharfsinn bekämpft hatte, das Wort reden. Allein dies läßt sich doch bei genauerer Betrachtung leicht erklären. Kant bestritt das Argument, in sofern es sich auf ein außerweltliches allervollkommenstes Wesen bezieht; die eben genannten Philosophen dagegen lassen die Bestimmung „außerweltlich“ fallen, und so ist die Sachlage natürlicher Weise ganz verändert. Hegel's Bestimmungen über das innige Verhältniß des Seins zum Denken und die Uebereinstimmung des Begriffes mit dem Wesen trugen noch dazu bei, daß das Argument neues Ansehen erhalten hat. — Was mich betrifft, so macht auf mich die ontologische Schlußform, in sofern a priori aus der Essentia der Substanz ihre Existentia erschlossen wird, immer den Eindruck von etwas Gesuchtem, und zudem glaube ich, dieses Argument sei erst aus dem kosmologischen hervorgegangen. Der Mensch geht a posteriori von seinem Ich und den ihn umgebenden Einzeldingen aus, überzeugt sich, daß ihm gleich diesen nur ein bedingtes und beschränktes Dasein zukommt, daß aber eine unendliche Kette von lauter bedingten Wesen keine Haltung hat, sondern an den Begriff einer uneingeschränkten, selbstständigen Einheit geknüpft werden muß, und so lernt er sich, im Bewußtsein seiner Endlichkeit, als Modification des Unendlichen, oder als Accidens der Substanz kennen. Und eben damit ist er der Existenz der Substanz gerade so versichert, wie seiner eigenen Existenz. Diese a posteriori erworbene Gewißheit von der Wirklichkeit der Substanz wird sodann leicht eine Veranlassung, daß man ihren Begriff, besonders darum, weil er weit über alle Erfahrung hinausreicht und sich mit der Vorstellung des allervollkommensten Wesens vereinigt, behandelt, als wäre er ein aprioriſcher. Man sollte aber des Ursprunges des Argumentes sowohl, als der daraus hergeleiteten Begriffe von Substantiellem und Nicht-Substantiellem eingedenk bleiben. Der Begriff der Substanz wurde nicht ohne Rücksicht auf bestimmte Accidenzien gebildet; und die Idee des allgenugsamen, des allerrealsten Wesens war davon unzertrennlich. Kant hat dies trefflich hervorgehoben, indem er in Rücksicht auf die Aufstellung des ontologischen Beweises sagt: „In der That würde man es nie auf diesem Wege versucht haben, wäre

Was die Attribute der Gottheit betrifft, so werden ihr, wie die Definition zeigt, unendliche beigelegt*); sodann aber werden zwei hervorgehoben, und immerfort berücksichtigt, nämlich Denken und Ausdehnung. Die bedeutsamen Sätze des zweiten Theiles der Ethik lauten so:

1. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder: Gott ist ein denkendes Wesen.
2. Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder: Gott ist ein ausgedehntes Wesen.**)

---

nicht das Bedürfniß unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt etwas Nothwendiges anzunehmen, vorhergegangen." — „So wurde die Idee eines allerrealsten Wesens zur bestimmteren Kenntniß desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existiren, nämlich des nothwendigen Wesens, gebraucht." — Daß dies der eigentliche Hergang der Sache sei, scheint mir ganz vorzüglich aus Spinoza's Verfahren hervorzugehen, da er geradehin von dem Substanzbegriffe selbst spricht, als dem die Existenz in sich schließenden, während der oncologische Beweis in seiner gewöhnlichen Gestalt den Begriff der Substanz übergeht, und nur den des allerrealsten Wesens urgirt.

Man macht bisweilen den Satz geltend: „Was an sich möglich ist, ist wirklich"; allein das an sich Mögliche ist im Grunde wieder nichts anderes, als das an sich und durch sich Bestehende, das Substantielle, das, was Ursache seiner selbst ist.

*) Hierbei mochte auch Cartesius einigen Einfluß ausüben. Meditat. III. Quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere nec forte etiam attingere cogitatione ullo modo possum. — Forte alia innumera, quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo. Vergl. Epist. 1.

**) Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. (Eth. II. pr. 1 und 2.)

Hegel sagt zwar in seiner Darstellung der Philosophie des Spinoza†): „Was diese Methode betrifft, so könnte man die unend-

---

†) Hegel's Werke. Bd. XV. p 367.

Durch dieſe Beſtimmungen ſieht man ſich veranlaßt, auf die Frage: Was iſt Gott nach Spinoza? zu antworten: Gott iſt die denkende und ausgedehnte Subſtanz. Und dies mag in ſo weit angehen, als dies die Prädicate ſind, unter denen das Göttliche beſtimmt gedacht wird. Aber man darf nicht etwa glauben, das Epitheton „unendlich“ werde durch dieſe Beſtimmungen aufgehoben; ſondern man muß vielmehr das Verhältniß ſo faſſen: Die einzige Subſtanz oder Gott enthält unendliche Attribute; aber für uns ſind nur zwei erkennbar, Denken und Ausdehnung; daher betrachten wir Gott vorzugsweiſe als denkendes und ausgedehntes Weſen. Im zweiten Theil der Ethik ſelbſt ſagt Spinoza: „Das Denken iſt eines von den unendlichen Attributen Gottes,“ und (pr. 7. schol.) ſpricht er, nach Erwähnung der Ausdehnung und des Denkens, von irgend einem andern Attribute (alio quocunque attributo) und von andern Attributen (aliis attributis). Und wichtig iſt vorzüglich folgende Stelle aus dem 60ten Briefe: „Ich ſage nicht, ich erkenne Gott ganz, ſondern ich habe nur Einſicht von einigen ſeiner Attribute, nicht aber von allen, noch von dem größten Theile derſelben, und gewiß iſt es, daß das Nichtwiſſen um die meiſten nicht die Erkenntniß einiger hindert.“ Auch im 66ten Briefe äußert er ſich ſo: „Aus dieſen zwei Attributen oder ihren Affectionen kann kein anderes Attribut erſchloſſen oder erfaßt werden. Und daher ſchließe ich, daß die menſchliche Seele kein anderes Attribut außer dieſen zu erkennen vermöge.“

Das Verhältniß der zwei erkennbaren Attribute zu den übrigen, welche unerkannt bleiben, iſt vielen Einwürfen ausgeſetzt, z. B.

---

lichen Attribute Gottes zunächſt als unendlich viele verſtehen. Das iſt aber nicht. Spinoza erkennt und ſpricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Abſolut unendlich,“ d. h. poſitiv nach Spinoza — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in ſich iſt.“ — Allein in der „Logik“ nimmt er die unendlichen Attribute doch in dem Sinne, den er in den eben erwähnten Worten verwarf. Die Stellen, in welchen Spinoza jenen Ausdruck gebraucht, zeigen deutlich, daß „unendlich“ von der Menge gilt.

folgenden: Da die Beſtimmtheit eines Begriffes darauf beruhet, daß ſeine weſentlichen Merkmale vollſtändig angegeben werden, ſo ſollte auch in der Idee Gottes nichts unbeſtimmt gelaſſen ſein. Zwei erkennbare Attribute unendlichen unbekannten gegenüber ſind beinahe wie nichts, und doch dominiren jene eben als die erfaßbaren ſo, daß die übrigen dagegen gleichſam verſchwinden. Werden indeſſen auch nur die zwei wahrhaft erkannt, wenn über die Menge der coordinirten und ihre Natur nichts gewußt wird? Wäre es nicht möglich, daß die Erkenntniß, welche ſich nur auf den kleinern Theil des Weſens Gottes bezieht, durch das noch Unbekannte, wofern es je aufgehellt werden ſollte, verändert, berichtigt würde? Wie harmonirt die Aeußerung Spinoza's (Epist. 60): „Auf deine Frage, ob ich von Gott eine ſo klare Vorſtellung habe als von einem Triangel, antworte ich bejahend“ — mit dem Axiom: „Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenſtande ganz übereinſtimmen?“ — Wenn aber das Epitheton „unendlich“ jede Zahl und jede Begrenzung ausſchließen ſoll, ſo wird von vorn herein auf jede Beſtimmtheit des Begriffes Verzicht geleiſtet. — Die Idee des allerrealſten Weſens, wie ſie gewöhnlich genommen wird unter der Vorausſetzung, daß Gott nur ein denkendes Weſen ſei, ſo daß ſich alle Realitäten auf das Denken beziehen und beſchränken, findet hier offenbar keine Anwendung, wo die Ausdehnung ebenfalls aufgeführt wird, aber es läßt ſich auch nicht einmal von ferne ahnen, welche Realitäten außer den Kreiſen des Denkens und der Ausdehnung dem höchſt vollkommenen Weſen zufallen mögen. *)

Deſſen ungeachtet ſpricht auch Einiges zu Gunſten Spinoza's. Beſonders kann man ſich nicht enthalten, die Beſcheidenheit des Weiſen zu ehren, der, ob er gleich ſchon um des Vorhabens willen,

---

*) Sehr beachtenswerth iſt folgende Stelle von Malebranche: „Les hommes n'ont point d'autres idées de substance que celles de l'esprit et du corps. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit.“

Alles nach geometriſcher Methode zu beweiſen und mit der ſtrengſten Wiſſenſchaftlichkeit zu behandeln, mehr als viele Andere, verſucht ſein mußte, den Begriff der Gottheit in Bezug auf ihre Eigenſchaften vollſtändig zu beſtimmen, doch weder anfangs, noch auf die Einwürfe von Freunden hin es über ſich vermochte, mit Zuverſicht zu erklären, das göttliche Weſen laſſe ſich ganz ergründen und anſchauen. Er fand einzig Befriedigung in der Idee der Unendlichkeit des Seins, welches ihm für den menſchlichen Verſtand unermeßlich ſchien; das göttliche Weſen ſtellte ſich ihm dar als „Alles Sein, außer welchem es kein Sein gibt“ *), und er wollte ſich nicht vermeſſen, ſich eine durchdringende, erſchöpfende, Erkenntniß dieſes Seins in allen ſeinen Richtungen und Beziehungen zuzuſchreiben.**) — Zudem darf man in Spinoza's Verfahren, man mag es ſonſt beurtheilen wie man will, eine Beſtätigung ſeiner Behauptung finden, man müſſe beim Philoſophiren von der Idee des Göttlichen ausgehen, und von ihr aus zu den Erſcheinungen der Welt hinab-, nicht aber von dieſen aus erſt zu ihr aufſteigen; denn bei der umgekehrten Behandlungsweiſe des Gegenſtandes hätten ihm, indem er von denkenden und ausgedehnten Dingen ausgegangen wäre, ohne Zweifel Denken und Ausdehnung als allumfaſſende Attribute erſcheinen müſſen. Im Scholion zu dem Corollarium des zehnten Lehrſatzes des II. Theiles der Ethik ſagt Spinoza: „Die göttliche Natur, welche ſie***) vor Allem aus betrachten ſollten, weil ſie ſowohl der Erkenntniß, als der Natur nach vorangeht, haben ſie für die letzte, die Dinge hingegen, welche man ſinnliche Gegenſtände nennt, für die erſten unter allen gehalten. Daher kam es denn, daß ſie bei Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts

*) Est nimirum hoc ens unicum, infinitum, h. e., *omne esse* et praeter quod nullum datur esse. De Intell. Emend.

**) Sigwart: „Man möchte es als Beweis von wiſſenſchaftlicher Beſonnenheit und Aufrichtigkeit anſehen, daß Spinoza anerkennt und ausſpricht, es ſei damit die Idee von Gott und göttlicher Selbſtoffenbarung im Endlichen nicht erſchöpft.“

***) Die Meiſten.

weniger als an die göttliche Natur dachten, und als ſie nachher ihr Nachdenken auf dieſelbe richteten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre erſten Erdichtungen, auf welche ſie ihre Anſichten von den natürlichen Dingen gebaut hatten, weil dieſe etwas zur Erkenntniß der göttlichen Natur beizutragen nicht im Stande waren."

Vielfach haben die Neuern, namentlich die Schelling'ſche Schule, Spinoza einen Vorwurf daraus gemacht, daß er die beiden erkennbaren Attribute der Gottheit aus der Erfahrung geborgt habe, ſtatt aus dem Begriffe der Subſtanz ſelbſt zu deduciren, daß ſie dieſe Attribute haben müſſe. Darauf bemerkt aber Sigwart treffend: „Der Wiſſenſchaftlich-Beſonnene wird ſich wohl fragen, ob durch daſſelbe Urtheil nicht jedes andere Syſtem ſpeculativer Philoſophie getroffen werde. Wenn eine Selbſtoffenbarung des Abſoluten im Subjectiven und Objectiven, Idealen und Realen, Geiſt und Natur, gelehrt wird, ſo iſt dies doch gewiß auch nur von dem Standpunkt des menſchlichen Bewußtſeins geſprochen."

Betrachten wir nunmehr die zwei beſtimmt angegebenen Attribute, und zwar zuerſt die Ausdehnung.

Herder hat nicht gelten laſſen wollen, daß die Ausdehnung im eigentlichen Sinne zum Weſen der göttlichen Subſtanz gerechnet werde, und namentlich in dieſer Rückſicht kann man ſagen, er habe den Spinoziſmus verfeinert. „Nicht Gott, ſagt er, nennt Spinoza ein Extenſum (deſſen Untheilbarkeit er vielmehr ſtrenge behauptet), ſondern die Körperwelt, res extensas, nannte er ein Attribut, das ein Unendliches ſeines Selbſtbeſtehenden ausdrückt." Allein dies läßt ſich durch viele Gründe widerlegen. 1) Der Behauptung: „Gott iſt kein Extenſum" ſteht grell Spinoza's Satz entgegen: Deus est res extensa. 2) Das, was oben über das Verhältniß der Attribute zur Subſtanz geſagt wurde, und beſonders die Worte: „Unter Subſtanz verſtehe ich was an ſich iſt; eben dieſes verſtehe ich unter Attribut" zeigen deutlich, daß der Satz „die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes" aufs beſtimmteſte bedeutet: die ausgedehnten Dinge verdanken Gott das Daſein, inſofern ihm ſelbſt Ausdehnung zukommt; dieſe gehört zu ſeinem Weſen, ſeiner Natur. — Uebrigens

ſind die letzten Worte der Herderſchen Stelle: „Die Körperwelt, res extensas, nannte er ein Attribut“ nicht genau. Die res extensae der Welt galten dem Spinoza durchaus nur als Modi, Affectionen. Erſt die extensio kann eben ein göttliches Attribut genannt werden. Doch dies entging wohl Herder ſelbſt nicht, er wollte ohne Zweifel nur allen Nachdruck auf die Beſtimmung legen: die ausgedehnten Dinge ſeien etwas, „das ein Unendliches des Selbſtbeſtehenden ausdrücke,“ ſo wie die Ausdehnung zum Attribute des unendlichen Weſens gemacht werde, erſcheine ſie als etwas weit Vollkommneres denn das Ausgedehnte, als etwas unendlich darüber Erhabenes. Man muß die Worte hinzunehmen: „Zum abſolut Unendlichen gehört die Ausdehnung nicht, ſo wie ſie auch keine innere weſentliche Vollkommenheit ſeines Daſeins ausdrückt, das keinen, alſo auch nicht einen endloſen Raum erfüllt, das keine, alſo auch nicht eine endloſe Zeit ausmißt.“ Hier iſt vollends die Ausdehnung völlig negiert, aber da ſich Herder nie hat einfallen laſſen zu beſtreiten, daß Spinoza dieſelbe für ein göttliches Attribut erklärt habe, ſo muß man nur den Hauptgedanken feſthalten: Es iſt von der Ausdehnung, ſo wie ſie zum Attribute der Gottheit erhoben wird, Alles wegzudenken, was ſich nicht mit der Allvollkommenheit verträgt. — Man könnte ſich zwar an die Stelle von Malebranche (Recherche de la Vérité, L. III. 9.) halten: „Il faut croire que comme Dieu renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu, il comprend aussi les perfections des esprits créés, sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits;“ hier wird nämlich ausgeſagt, Gott ſei darum, daß er Grund der materiellen Dinge ſei, nicht ſelbſt materiell, ausgedehnt. Allein ſo ſinnreich auch dieſe Aeußerung iſt, und ſo gern man ſieht, daß auch dieſer Philoſoph ſtrebte, die Körperwelt nicht bloß von dem Geiſte der Gottheit herzuleiten, ſo iſt ſie doch natürlicher Weiſe keine Autorität, und es iſt Pflicht, Spinoza's Anſicht unabhängig von fremden Meinungen aufzufaſſen. Wie ſollten doch die ausgedehnten Dinge nach Spinoza, der ſie nicht nur

durch keinen ſchöpferiſchen Denkakt entſtehen läßt, ſondern ſie auch nicht in die geringſte Beziehung mit dem Denken ſetzt, anders in Gott gegründet ſein, als inſofern er ſelbſt als ausgedehntes Weſen ſich modifizirt? Jeder Körper mit einer beſtimmten Geſtalt wird für eine Modification der Subſtanz, inſofern dieſe ausgedehnt iſt, erklärt, d. h., der ganze Grundſtoff der Welt gehört zur Subſtanz, er geht in Einzelweſen, Einzelerſcheinungen über. — 3) Was die Untheilbarkeit betrifft, ſo zeigt das Corollarium zu I. prop. 13. unwiderleglich, daß ſie keineswegs der Ausdehnung und Körperlichkeit entgegengeſetzt werde: „Daraus folgt, daß keine Subſtanz, folglich auch keine körperliche Subſtanz, inſofern ſie eben Subſtanz iſt, theilbar ſein kann.“ *) — 4) Am meiſten Schwierigkeit macht unſtreitig das im 40ten Briefe vorkommende Epitheton einfach (simplex), welches der Subſtanz beigelegt wird. Allein auch dieſer Ausdruck iſt auf die Untheilbarkeit zurückzubeziehen, von welcher ſo eben gezeigt worden iſt, daß ſie der Ausdehnung nicht entgegengeſetzt werde. Daß der Begriff der Einfachheit dem Spinoza keiner der wichtigſten geweſen ſei, läßt ſich ſchon daraus ſchließen, daß er denſelben, obgleich er ihm in ſeinem erſten Werke über die Carteſiſche Philoſophie eine Stelle eingeräumt hatte, nicht in die Ethik aufgenommen hat. An dem Begriffe der Untheilbarkeit hingegen war ihm alles gelegen. Da nämlich Carteſius die Ausdehnung von Gottes Attributen hauptſächlich darum ausſchloß, weil ſie ihm theilbar, und deswegen endlich und unvollkommen erſchien, ſo bemühte ſich Spinoza, der gerade die Ausdehnung zur Natur Gottes rechnete, jene Theilbarkeit aus dem Begriffe der Subſtanz zu entfernen; und da er dieſe als unendlich und einzig betrachtete, ſo erklärte er ſich entſchieden gegen die Theilung, wodurch die Einheit aufgehoben wird, und das Abgeriſſene, wenn es nicht wieder als Subſtanz betrachtet werden ſoll (was nicht angeht), als endlich und beſchränkt erſcheint. Er konnte nicht zugeben, daß man von der Subſtanz

*) Ex his sequitur, nullam substantiam, et consequenter nullam substantiam corpoream, quatenus substantia est, esse divisibilem.

redete, wie wenn ſie aus Theilen zuſammengeſetzt worden wäre; wie wenn die Theile für ſich betrachtet werden könnten und für ſich beſtänden; wie wenn die Subſtanz ſo theilbar wäre, daß man mit der Theilung einmal zu Ende käme. Wäre nämlich die Subſtanz aus Theilen zuſammengeſetzt worden, ſo müßten dieſe früher als die Subſtanz geweſen ſein. *) Könnten die Theile für ſich betrachtet werden, ſo würde man ſich, man möchte ſie für unendlich oder endlich erklären, in Schwierigkeiten und Widerſprüche verwickeln: im erſten Falle erſchiene jeder Theil als unbeſchränkt, unabhängig und als eine eigene Subſtanz, und doch zugleich, eben weil er nicht alles umfaſſen würde, beſchränkt; im zweiten würde das Unendliche aus dem ihm entgegengeſetzten Endlichen componirt. Könnte vollends die Theilung geendigt werden, ſo würde das Unendliche als endlich behandelt, es könnte gleich dieſem aufgelöſ't und vernichtet werden. (Vgl. Eth. I. pr. 12. 13.) Spinoza verſtand folglich unter „einfach", dem er beifügt „nicht aus Theilen zuſammengeſetzt", das, was er ſonſt durch „untheilbar" und „einzig" bezeichnet, **) und er erklärt ſich näher durch folgende Worte: „Substantiam corpoream, quae nonnisi infinita, nonnisi unica et nonnisi indivisibilis potest concipi, eam ipsi ad concludendum, eandem esse finitam, ex partibus finitis constare, et multiplicem esse et divisibilem concipiunt." — „Die körperliche Subſtanz, welche ſich nur als unendlich, einzig, untheilbar denken läßt, faſſen ſie als endlich, aus Theilen zuſammengeſetzt, vielfältig und theilbar auf" (wo abermals die Subſtanz körperlich und untheilbar zugleich heißt). Wenn alſo auch die Subſtanz „einfach" genannt wird, ſo darf dieſes Wort nicht für gleichbedeutend mit „unkörperlich", „unausgedehnt" genommen werden.

Aus dieſem Allem ergibt ſich, daß die Ausdehnung im eigentlichen Sinne ein Attribut der Gottheit iſt. Und was Spinoza

*) Partes componentes natura et cognitione priores sint oportet quam id quod compositum est; quod in eo quod sua natura aeternum est locum non habet. (Epist. 40.)

**) Wie beim Dichter: simplex duntaxat et unum.

nebſt Vielen zu dieſer Behauptung beſtimmte, iſt nichts Anderes als die Ueberzeugung, daß es keinen Sinn hat, wenn man ſagt, die Welt, das Ausgedehnte ſei aus dem Nichts hervorgerufen worden. Schon in den Cogit. Metaph. macht er darauf aufmerkſam, daß er, indem er von der Schöpfung ſpreche, mit Bedacht die gewöhnliche Formel „aus dem Nichts“ weglaſſe.

Weit beſtimmter aber erklärt er in der Ethik (I. pr. 15. schol.), daß, ſo ungereimt es wäre, Gott einen Körper zu leihen, worunter man ſich eine Größe denkt, welcher Länge, Breite, Tiefe und eine gewiſſe Figur zukommt, man eben ſo wenig berechtigt ſei, Körperlichkeit oder Ausdehnung im Allgemeinen ihm abzuſprechen. „Viele ſtellen ſich Gott gleich einem Menſchen als aus Leib und Seele beſtehend und den Leidenſchaften unterworfen vor, aber es erhellt aus dem bisher Bewieſenen, wie weit ſie von der wahren Erkenntniß Gottes entfernt ſind. Doch mit dieſen lohnt es ſich nicht ſich weiter abzugeben; denn alle, welche die göttliche Natur einigermaßen betrachtet haben, läugnen, daß Gott körperlich ſei, was daraus hervorgeht, daß wir unter Körper eine Größe verſtehen, die lang, breit, tief und durch eine Figur begrenzt iſt, was, ohne die größte Ungereimtheit zu begehen, von Gott, dem abſolut unendlichen Weſen, nicht ausgeſagt werden kann. Aber es iſt zu bedauern, daß die Beſtreiter dieſer irrigen Anſicht bei der Darlegung noch anderer Gründe deutlich zeigen, daß ſie die körperliche oder ausgedehnte Subſtanz ſelbſt der göttlichen Natur entziehen, und ſie als von Gott erſchaffen annehmen. Und doch wiſſen ſie gar nicht, durch welche Kraft Gottes ſie habe entſtehen können, was deutlich zeigt, daß ſie das, was ſie ſagen, ſelbſt nicht verſtehen.“ Und er ſchließt mit den Worten: „Man kann auf keine Weiſe behaupten, daß die ausgedehnte Subſtanz der göttlichen Natur unwürdig ſei.“

Nehmen wir noch einige in den Briefen vorkommende Aeußerungen über die ausgedehnte Subſtanz auf. Epist. 40. „Wenn wir annehmen, daß die Ausdehnung Exiſtenz in ſich ſchließe, ſo muß ſie ewig und unbeſchränkt ſein, und durchaus keine Unvollkommenheit, ſondern im Gegentheil Vollkommenheit ausdrücken, und ſo muß die Ausdehnung zu Gott gehören, oder etwas ſein, was Gottes

Natur auf eine gewiſſe Weiſe ausdrückt, weil ja Gott das Weſen iſt, das nicht etwa bloß in einer Beziehung, ſondern unbedingt ſeinem Weſen nach unbegrenzt und allvermögend iſt.“ — Epist. 50. „Was den Punkt betrifft, daß die Figur oder Geſtalt eine Negation, und nichts Poſitives iſt, ſo kann offenbar der ganze Inbegriff der Materie, unbeſtimmt betrachtet, keine Geſtalt haben, dieſe findet nur an endlichen und beſchränkten Körpern ſtatt.“ — Nach allem Bisherigen kann auch folgende Stelle nicht mißdeutet werden: „Meine Meinung iſt, daß unſer Verſtand Gott Geiſt und Leib, ohne daß irgend etwas Abergläubiſches ſich in dieſe Begriffe einmiſcht, zuſchreibt.“ *) Leib bedeutet offenbar im Allgemeinen Leiblichkeit, Ausdehnung.

Wie wird nun aber die Ausdehnung aufgefaßt, als mechaniſch oder dynamiſch? Vor Allem aus kommt hier in Betrachtung was Spinoza im 70ten Briefe mit Beziehung auf Carteſius ſagt: „Aus der Ausdehnung, wie Carteſius ſie faßt, nämlich als ruhende Maſſe (molem quiescentem), iſt es nicht nur ſchwer, wie du ſagſt, ſondern rein unmöglich, die Exiſtenz der Körper zu beweiſen. Denn die ruhende Materie wird, ſo viel an ihr liegt, in ihrer Ruhe verharren, und nur von einer mächtigern äußern Urſache in Bewegung verſetzt werden können. Und darum habe ich ſchon früher kein Bedenken getragen zu behaupten, die Carteſianiſchen Principien der natürlichen Dinge ſeien unbrauchbar, um nicht gar zu ſagen, ungereimt.“ Es ergibt ſich daraus hinlänglich, daß der Ausdehnung Bewegung und Beweglichkeit zugeſchrieben wird, wie auch in der Ethik neben der Ruhe immer die Bewegung erwähnt wird. Und es mochte wohl die Antwort des Correſpondenten keinen angenehmen Eindruck auf Spinoza machen: — „Du erinnerſt dich doch der Behauptung des Carteſius, die Manigfaltigkeit der Dinge in der Welt laſſe ſich nicht anders aus der Ausdehnung herleiten, als indem man vorausſetze, dies ſei durch die von Gott erregte Bewegung bewirkt worden; er leitet alſo nach

*) Mea opinio praecipue in eo est sita quod scilicet noster intellectus Deo Mentem et Corpus, extra omnem superstitionem, offert. (Epist. 34.)

meiner Anſicht die Exiſtenz der Körper nicht aus der ruhenden Materie ab, es ſei denn du achteſt die Vorausſetzung, daß Gott als Beweger eingewirkt habe, für nichts.“ So wenig wurde auf die weſentliche Beſtimmung Rückſicht genommen, es ſei Alles daran gelegen, daß die Bewegung nicht erſt der Materie durch eine mächtigere Urſache mitgetheilt werde, ſondern ihr als eigenthümlich zuzuſchreiben ſei. — Aber iſt dieſe Bewegung vielleicht doch nur eine mechaniſche? Keineswegs. Wie die Ausdehnung überall als Attribut der Subſtanz aufgeführt wird, ſo macht Spinoza den nämlichen Correſpondenten (Epist. 72.) noch ausdrücklich auf das, was von jedem Attribute gelte und nicht etwa als bloße Formel betrachtet werden dürfe, aufmerkſam, nämlich: daß es eine ewige und unendliche Weſenheit ausdrücke.“ Die körperliche Subſtanz ſchließt uneingeſchränkte Realität, Vollkommenheit in ſich. Sie iſt regſam, wirkſam, kraftvoll, lebendig, unaufhörlich im Hervorbringen und Verwandeln begriffen. Der Subſtanz kommt, ſofern ſie ausgedehnt iſt, ſtatt todter Ruhe, unbedingte Wirkſamkeit, „*actuosa essentia*,“ zu, ſo wie auch im Tract. theol. polit. häufig potentia (Kraftthätigkeit) naturae erwähnt wird. Alles galt Spinoza als Kraft äußernd, als belebt; oder, die körperliche Subſtanz wurde von ihm als ein dynamiſches Ganzes betrachtet. — Epist. 34. (an Blyenbergh.) „Wenn du mit dem reinen Verſtande [und nicht mit der Imagination] dir gedacht hätteſt, was es heiße: von Gott abhängen, ſo würdeſt du gewiß nicht auf den Gedanken gerathen ſein, die Dinge ſeien, inſofern ſie von Gott abhängen, todt, bloße Körpermaſſen, unvollkommen; du würdeſt im Gegentheil begreifen, daß ſie eben um ihrer Abhängigkeit von Gott willen, vollkommen ſeien.“

Weſentlich iſt dem Spinoziſmus die Lehre eigenthümlich, daß Alles belebt und beſeelt iſt. Wie Spinoza ſchon in den Metaphyſiſchen Gedanken (II. 6.) ſagte: „Da der Begriff des Lebens ſich weiter erſtreckt, ſo läßt ſich nicht daran zweifeln, daß er auch körperlichen Dingen, die nicht mit Seelen verbunden ſind, und hinwieder Seelen, die von Körpern abgeſondert ſind, beizulegen ſei;“ [von ſolchen Seelen wird wohl nur im Sinne des Carteſiſchen

Syſtemes geſprochen]; ſo erklärt er 1. Eth. pr. 13. schol., daß auch alle Individuen außer den Menſchen, wiewohl in verſchiedenen Abſtufungen, beſeelt ſeien. *)

Heydenreich ſagt mit Recht: „Die Materie iſt nach Spinoza keineswegs ein unthätiger Klumpen, nicht ein leeres, todtes Vehikel, wozu noch Kraft hinzukommen muß, damit es wirke; ſie iſt unaufhörlich wirkſam im Schaffen, Verwandeln und Erhalten. Er nennt ſie Ausdehnung, nicht als ob er geglaubt hätte, in dieſem Begriffe liege ihr ganzes Weſen, ſondern, weil dieſes der einzige Charakter iſt, durch den man ſie von dem Denken hinlänglich unterſcheiden kann."

„Spinoza's Materie iſt ganz Wirkſamkeit und Leben; da iſt kein Augenblick der Ruhe und der Unthätigkeit."

Es kann zugegeben werden, daß die neuere Zeit mit größerer Beſtimmtheit als die frühere den Mechanismus aus dem Begriffe der Bewegung ausgeſchieden hat, wie es z. B. in folgender Stelle von Oken geſchehen iſt: „Es gibt überall keine rein mechaniſche Bewegung; nichts iſt in der Welt durch Stoß ſo geworden, wie es iſt; aller Bewegung liegt ein innerer Akt, eine Entelechie zu Grunde;" **) aber Spuren dieſer tiefern Einſicht zeigen ſich unſtreitig auch ſchon bei Spinoza.

Was das zweite erkennbare Attribut Gottes, das Denken, betrifft, ſo wird von dieſem Alles ausgeſchloſſen, was zum menſchlichen gehört; jede Spur des Anthropomorphismus und Anthropopathismus verſchwindet gänzlich. Epist. 36. „Gott dürfen von uns die Eigenſchaften, welche zu den höchſten Vorzügen, ja zur Vollkommenheit der menſchlichen Natur gerechnet werden, ſo wenig beigelegt und zugeſchrieben werden, als wir geneigt wären,

---

*) Ea quae hucusque ostendimus, admodum communia sunt, nec magis ad homines quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, *animata* tamen sunt.

**) Lehrbuch der Naturphiloſophie. Jena 1809. 1. Thl. S. 23.

das was den Elephanten und Esel auszeichnet, uns selbst beizulegen." — Epist. 60. „Indem du sagst, du begreifest nicht, welche Vorstellung ich von Gott habe, wenn ich in Bezug auf ihn schlechtweg den Lebensakt, die Fähigkeit zu hören, zu beobachten, zu wollen u. s. f. negiere, so muß ich auf die Vermuthung gerathen, du glaubest, es könne keine größere Vollkommenheit geben, als die durch die erwähnten Thätigkeiten bezeichnete. Und dies befremdet mich nicht sehr; denn ich denke, der Triangel würde, wenn er reden könnte, eben so sagen, Gott sei in eminentem Grade dreieckicht, und der Zirkel, er sei in eminentem Sinne zirkelförmig. Und so würde jedes Wesen Gott seine Attribute beilegen, und sich selbst Gott ähnlich machen, alles Andere aber würde ihm ungeziemend erscheinen." — Darum wird auch Gott Verstand und Wille abgesprochen. Eth. I. prop. 17. schol. „Wenn Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören sollten, so müßte unter beiden Attributen etwas ganz Anderes verstanden werden, als man gewöhnlich darunter versteht. Denn der Verstand und Wille, welcher das Wesen Gottes ausmachen sollte, müßte himmelweit von dem menschlichen verschieden sein, und hätte nichts als den Namen gemein, wie oft ein und dasselbe Wort auf zwei ganz heterogene Gegenstände angewendet wird, z. B. das Wort „Hund" sowohl auf das Himmelszeichen, als auf das bellende Thier." *)

Und wie anderswo, so erklärt Spinoza im 58ten Briefe auf das bestimmteste: „Um die göttliche Natur nicht mit der menschlichen

*) Toto coelo differre deberent, nec in ulla re praeterquam in nomine convenire possent, non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis signum coeleste, et canis animal latrans. Dieses Beispiel kommt ebenfalls vor Cogit. Metaphys. Cap. XI. Herder: „Das Gleichniß zeigt, daß Spinoza auch hier lieber zu scharf griff und sich zu hart ausdrückte, als daß er, ein Eiferer für den würdigsten, höchsten Begriff von Gott, diesen zu irgend einer schwachen Vergleichung mit Verstandesbegriffen oder Kräften, denen die verständlichen Dinge vorliegen müssen, erniedrigen wollte."

zu vermengen, lege ich Gott menſchliche Attribute, wie Wille, Verſtand u. ſ. w., nicht bei." *)

Wir werden zwar im Verfolge hin und wieder auf den Ausdruck intellectus Dei, Verſtand Gottes, ſtoßen; dadurch wird aber niemals ein unmittelbar zur göttlichen Natur gehöriger Verſtand bezeichnet, ſondern nur der den Menſchen, oder überhaupt den denkenden Weſen zukommende Verſtand, inſofern er auf Gott als den Urheber zurückgeführt, und alle Ideen von ſeinem Denken hergeleitet werden.

Vries (Epist. 26.):

„Ich erinnere mich, daß du mir im Haag geſagt haſt, ein Ding könne auf zwei Arten betrachtet werden, nämlich entweder ſo wie es an ſich iſt, oder wie es Beziehung auf etwas Anderes hat, wie z. B. der Verſtand (Intellectus); dieſer könne nämlich entweder unter dem Begriffe des Denkens, oder als aus Ideen beſtehend aufgefaßt werden. Was dies aber für ein Unterſchied ſei, verſtehe ich nicht. Denn ich glaube, daß, wenn ich das Denken recht erfaſſe, ich daran den Begriff der Ideen knüpfen müſſe, weil, wenn alle Ideen davon entfernt werden, das Denken ſelbſt nothwendig zerſtört werden muß."

Spinoza (Epist. 27.):

„Wenn du ſagſt, du könneſt das Denken nicht anders als mit Ideen verknüpft dir vorſtellen, weil das Denken ſelbſt, nach Aufhebung der Ideen zerſtört werde, ſo glaube ich, dies komme dir darum ſo vor, weil, wenn du, ein denkendes Einzelweſen, dies verſuchſt, du wirklich alle deine Gedanken und Vorſtellungen aufgibſt, und dir ſo, nach Beſeitigung aller Ideen, nichts weiter zu denken übrig bleibt. Was aber das Weſentliche der Sache betrifft, ſo glaube ich klar und deutlich genug bewieſen zu haben, daß der Verſtand (Intellectus), wenn er ſchon ein unendlicher iſt, zur Natura naturata, nicht aber zur Natura naturans gehöre."

---

*) Ego ne divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe voluntatem, intellectum etc., non adsigno.

Hierin liegen deutliche Winke, daß das Denken (cogitatio) als Attribut der Gottheit, noch nicht Vorstellungen oder Ideen in sich schließe, sondern daß nur die Möglichkeit, Ideen hervorzubringen berücksichtigt werde. Denken ist also so viel als Denkfähigkeit.

Ideen kommen Gott nur zu, in sofern er als Verstand, Intellectus, gedacht wird; der Intellectus selbst aber ist zu subsumiren unter absoluta Cogitatio, das absolute Denken oder die Denkkraft.

Gott wird zwar eine freie Ursache (causa libera) genannt, aber dies bedeutet durchaus nur: Es gibt nichts außer ihm, wodurch er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde; da er die einzige Substanz ist, so handelt und wirkt er einzig nach den Gesetzen seiner eigenen Natur.*) Hingegen wird die Freiheit oder Selbstbestimmung im gewohnten Sinne, ganz verneint, wonach eine Wahl, ein Verwerfen des Einen, und ein Vorziehen und Verwirklichen des Andern, oder eine Unbeschränktheit und Machtvollkommenheit, welche von zwei contradictorisch entgegengesetzten Dingen das eine so gut als das andere hervorbringen kann, angenommen wird. Diese Willkür wird übrigens nicht etwa negiert, weil sie als etwas nur der menschlichen Natur Zukommendes zu betrachten ist — denn wir werden sehen, daß Spinoza sie auch den Menschen nicht zuertheilt — sondern weil sie mit dem Begriffe des vollkommensten Wesens an und für sich unverträglich zu sein scheint: „Andere, sagt er Eth. I. prop. 17. schol., glauben, Gott sei eine freie Ursache, insofern er, wie sie meinen, bewirken könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht liegt, nicht entstehe, nicht von ihm hervorgebracht werde. Dies ist aber gerade so viel, als ob sie sagten, Gott könne bewirken, daß aus der Natur des Triangels nicht folge, daß seine drei Winkel zwei rechten gleichen, oder, daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung sich ergebe, was ungereimt ist." — „Die Gegner dieser Ansicht scheinen, um offen zu sprechen,

*) Schon die im Anfange der Ethik aufgestellte Definition lautet: „Dasjenige Ding heißt frei, das nur nach der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur existirt, und von sich allein, nicht von einem Andern, zum Handeln bestimmt wird."

die Allmacht Gottes zu läugnen. Denn ſie ſind gezwungen zuzugeben, daß Gott Unendliches, das geſchaffen werden könnte, ſehe, ohne doch Alles hervorbringen zu können: denn ſonſt würde er, nach ihrer eigenen Anſicht, wenn er alles ſchüfe, ſeine Allmacht erſchöpfen und unvollkommen werden. Um alſo Gottes Vollkommenheit, ihrer Meinung nach, zu retten, ſehen ſie ſich genöthigt anzunehmen, er habe nicht alles realiſiren können, worauf ſich ſeine Macht erſtreckt." (Einfach hätten wohl die letzten Folgerungen auch ſo lauten können, es ſei Gott nur möglich von dem Zahlloſen, was ſich ihm als erſchaffbar darſtelle, Eins (Eine Welt) zu ſchaffen, und er könne nicht Alles, worauf ſich ſeine Macht erſtreckt, zugleich hervorbringen, er müſſe ſich beſchränken.) — Zu vergleichen iſt prop. 33. schol., wo Spinoza zu zeigen ſucht, was ſich auch dann ergebe, wenn man einräumen wollte, daß Gott Verſtand und Wille zukomme. — „Da es in dem Ewigen weder ein Wann, noch ein Vorher und Nachher gibt, ſo folgt aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß er ein Anderes als er beſchloſſen hat, weder beſchließen könne noch gekonnt habe. Vor ſeinen Beſchlüſſen war es nicht, noch ohne dieſelben. Aenderte er dieſe, ſo würde er ſeinen Verſtand und Willen ändern, d. i. ein anderer Gott ſein." — pr. 32. coroll. 1. heißt es: „Daraus folgt, daß Gott nicht mit Willensfreiheit handle." (Hinc sequitur, Deum non operari ex libertate voluntatis.)

Wie die Freiheit auf die angegebene Weiſe gedeutet, ſo wird auch geradehin erklärt, daß Gott mit Nothwendigkeit oder nach nothwendigen Geſetzen wirke. prop. 16. „Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weiſen folgen." — prop. 17. Dem. „Wir haben eben gezeigt, daß einzig aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder was daſſelbe iſt, aus den Geſetzen dieſer Natur Unendliches auf unbedingte Weiſe folge." — Schol. „Ich glaube klar genug gezeigt zu haben, daß aus der höchſten Macht oder der unendlichen Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weiſe, d. h. Alles nothwendig hergefloſſen ſei, und immer mit gleicher Nothwendigkeit folge, gerade wie aus der Natur des Triangels von Ewigkeit zu Ewigkeit

folgt, daß ſeine drei Winkel zwei rechten gleichen. — pr. 33. „Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie wirklich hervorgebracht worden ſind.“ Dem. „Denn alle Dinge folgten (nach pr. 16.) nothwendig aus der Natur Gottes, wie ſie gegeben war, und nach der Nothwendigkeit der göttlichen Natur wurden ſie beſtimmt ſo und ſo zu ſein und zu wirken. Wenn alſo die Dinge anders beſchaffen ſein oder eine andere Wirkſamkeit äußern könnten, ſo daß die Naturordnung eine andere ſein könnte, ſo könnte auch die Natur Gottes anders ſein, als ſie iſt; folglich könnte auch jene andere exiſtiren; mithin könnte es zwei oder mehrere Götter geben, was ganz ungereimt iſt. Alſo . . . .“

Viele entſetzen ſich über den Begriff der Nothwendigkeit, und bilden denſelben, indem ſie noch das Epitheton „blind“ hinzuſetzen, zu einem Schreckbilde aus; auch ermangeln ſie nicht, über Fatum und Fatalismus zu ſchreien. Die Billigkeit fordert aber, daß man auch hier Alles wohl erwäge. Fürs erſte ward Spinoza durch manche grelle Behauptung der Verfechter der Freiheit zur Beſtreitung dieſes Begriffes veranlaßt. In der Meinung nämlich, Gottes unbedingte Macht zu verherrlichen, ließen jene ſich einfallen, ihm einen abſoluten oder indifferenten Willen zuzuſchreiben, vermöge deſſen er das Entgegengeſetzteſte bewirken, das Wahre unwahr und das Unwahre wahr machen, anerkannte Geſetze aufheben, und das nach der jetzigen Ordnung der von ihm hervorgebrachten Dinge Unmögliche, als unumſchränkter Herrſcher ſollte verwirklichen können. Namentlich gefiel ſich Carteſius in ſolchen ſchroffen Behauptungen; er ſagte z. B. „Ich erkläre, es wäre Gott eben ſo gut, als er die Welt erſchaffen hat, frei geſtanden, zu bewirken, daß es nicht wahr wäre, daß alle vom Centrum eines Zirkels an die Peripherie gezogenen Linien gleich ſeien.“ — „Was die Schwierigkeit betrifft, zu begreifen, wie es Gott frei ſtand und völlig überlaſſen blieb, zu bewirken, daß es nicht wahr ſei, daß die drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleichen, oder überhaupt, contradictoriſch entgegengeſetzte Dinge nicht zugleich wirklich ſein können, ſo läßt ſich dies leicht löſen, wenn man bedenkt, daß es für die göttliche Macht

keinerlei Schranken geben kann," u. ſ. f. *) — Eine ſolche Willkür verdiente wohl mit Recht als eine „blinde" betrachtet zu werden, und es war Spinoza nicht zu verargen, daß er Gott nicht ſolchermaßen nach ſeinem Gutdünken ſchalten laſſen wollte, daß er ſich vielmehr angelegen ſein ließ, darzuthun, die beſtehende Ordnung ſei tief in Gottes Weſen gegründet, und ſo wenig dieſe jetzt umgekehrt, und irgend ein Geſetz umgeſtoßen werden könnte, eben ſo wenig hätte je eine entgegengeſetzte oder abweichende Einrichtung und Anordnung entſtehen können. Sigwart äußert ſich hierüber alſo:**)

„Dem Spinoza war es ſehr klar und gewiß geworden, daß der Anfang als ſolcher mit einem innerlich beſtimmten Weſen gedacht werden müſſe, und nur von einem ſolchen Anfang aus ein Fortſchritt zur Wirklichkeit des Daſeins und zur Erkenntniß dieſer Wirklichkeit möglich ſei, daß das höchſt vollkommene Weſen als ſolches eine innerlich beſtimmte Natur habe, daß ſeine Macht nur in der Einheit dieſer höchſten Vollkommenheit begriffen werden könne, daß die Freiheit ohne eine beſtimmte und zwar eigenthümliche Weſenheit gar nicht denkbar ſei, eine ſolche Weſenheit vielmehr zu ihrem nothwendigen Grunde und zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung habe." — Fürs zweite ſoll man, worauf gerade auch die eben angeführte Stelle hinweiſt, den Begriff der Nothwendigkeit nicht abgeriſſen für ſich betrachten, ſondern er muß mit der Idee des allervollkommenſten Weſens zuſammengehalten werden. Wenn dieſes Weſen nach den Geſetzen ſeiner Natur handelt, ſo muß eben dieſer gemäß Alles, was aus ihm hervorgeht, wenn es auch mit Nothwendigkeit erfolgt, Spuren der Vollkommenheit an ſich tragen, und jedes Erzeugniß in ſeiner Art vollkommen ſein. Die ewigen Geſetze, welche der Natur des vollkommenſten Weſens einwohnen, ſind groß, und nach ihnen gehen von ſelbſt auf glückliche Weiſe je die großartigſten Erſcheinungen hervor. Das Vollkommene kann, auf welche Weiſe es wirke, ſich nur auf vollkommene Art äußern. Nachdem Herder darauf aufmerkſam gemacht hat, wie

*) S. Sigwart, der Spinozismus. Seite 232.

**) Seite 74.

wir mit den Fortſchritten der Naturwiſſenſchaft immer weiter aus dem Reiche „blinder Macht und Willkür“ hinaus ins Reich der weiſeſten Nothwendigkeit kommen, gedenkt er der von Spinoza hervorgehobenen innern Nothwendigkeit der Natur Gottes, die in und um uns weſentlich ausgedrückt ſei in den höchſten Naturgeſetzen.

Berückſichtigen wir noch folgende Aeußerung:

In der Natur der Dinge gibt es nichts Zufälliges, ſondern Alles iſt durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur dazu determinirt, auf eine gewiſſe Weiſe zu ſein und zu wirken. 1 Eth. pr. 29.*)

Hiernach muß man ſich auch folgende hart und bedenklich klingende Stelle erklären: „So werden ſie nicht aufhören, nach den Urſachen der Urſachen zu fragen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. der Zufluchtſtätte der Unwiſſenheit, ſich hinwendet. Wenn ſie die Einrichtung des menſchlichen Körpers ſehen, gerathen ſie in das größte Erſtaunen, und ſchließen darum, weil ſie die Urſachen dieſes ſo großen Kunſtwerkes nicht kennen, ſie rühre nicht von mechaniſcher, ſondern von göttlicher oder übernatürlicher Kunſt her, und dieſer ſei es zu verdanken, daß kein Theil den andern ſtöre und verletze. Daher kommt es, daß derjenige, welcher die wahren Urſachen der Wunder aufſucht, und ſich als Gelehrter Einſicht von den Naturgegenſtänden und ihrer Einrichtung zu verſchaffen ſtrebt, und ſie

*) In den Cogit. Metaphys. wurde das Zufällige, indem es für nichts Reales erklärt ward, zwiſchen das Nothwendige und das Unmögliche geſtellt, inſofern es nicht nothwendig erfolgen muß, und doch auch nicht unmöglich iſt (wie z. B. das zufällige Zuſammentreffen zweier Perſonen. Si ad rei essentiam simpliciter, non vero ad ejus causam attendamus, illam *contingentem* dicemus, hoc est, illam ut medium inter Deum et Chimaeram, ut sic loquar, considerabimus, nempe quia ex parte essentiae nullam in ipsa reperimus necessitatem existendi, ut in essentia divina, neque etiam implicantiam sive impossibilitatem, ut in Chimaera. — Wie *implicantia* Unmöglichkeit, ſo bedeutet *implicare*: unmöglich ſein.

nicht bloß wie ein Thor bewundern will, hin und wieder von denen, welche der große Hauſe als Dollmetſcher der Natur und der Götter anbetet, für einen Ketzer und Gottloſen gehalten und verſchrien wird. Denn jene wiſſen nur zu wohl, daß, wenn die Unwiſſenheit verſchwände, es auch um das Staunen, dieſes einzige Mittel, ihre Schlüſſe und ihr Anſehen zu ſtützen, geſchehen wäre." (Anhang zum erſten Theile der Ethik.) — Wir werden jedes Mal von Bewunderung ergriffen, wenn wir die Structur des Auges, des Ohres, oder den Lauf der Adern und Nerven, betrachten, oder vollends die Verhältniſſe und den großen Zuſammenhang aller Theile des Körpers mit ihren ſich wechſelſeitig bedingenden und unterſtützenden Functionen überſchauen. Indem wir uns die Frage vorlegen: wie muß dasjenige beſchaffen ſein, das unſer Auge dem Lichte, unſer Ohr dem Schalle zugebildet, alle feſten und weichen Theile ſo geordnet, Sinnliches und Geiſtiges ſolchermaßen geeinigt hat? fühlen wir, daß, da die Urſache der Wirkung entſpricht, das Organiſirende etwas unendlich Großes oder das ſein muß, was die Menſchheit vorzugsweiſe mit dem Namen des Göttlichen bezeichnet hat. Nun ſcheint unſer Philoſoph dieſe Gefühle des Staunens und der Bewunderung anzufeinden, und an die Stelle des göttlichen Waltens ein mechaniſches Getriebe ſetzen zu wollen. Unſtreitig mögen Viele, bei ſeiner gänzlichen Verwerfung der Zwecke, und bei ſeinem Streben', nichts Schönes und Gutes an ſich gelten zu laſſen, (worauf wir ſpäter zurückkommen werden) zweifeln, ob er nicht rauh etwas angetaſtet habe, dem eine andere Behandlung gebührte. Gleichwohl iſt Folgendes zu bemerken: Spinoza gedenkt auch tantae artis, aber er weiſt theils die Lehre von dem göttlichen Willen hier, wie überall, als etwas Anthropomorphiſtiſches von ſich, theils will er ſeine Leſer darauf aufmerkſam machen, daß die Wiſſenſchaft die Forderung ſtellt, daß man nicht übernatürliche, ſondern natürliche Urſachen der Entſtehung des organiſchen Weſens aufſuche, und, wenn man ſie auch nicht entdecken kann, doch vorausſetze. Uebrigens muß das Wort „göttlich" durchaus in dem Sinne von „außer" oder „übernatürlich", was wirklich auch beigefügt wird, genommen werden. Denn es war für Spinoza nicht nur die Möglichkeit, ſondern

ſelbſt die Nothwendigkeit vorhanden, die animaliſchen, wie die Pflanzengebilde aus der unendlichen Subſtanz abzuleiten. Der Einfluß der Gottheit iſt alſo durchaus nur verneint, inſofern ſie als außerweltlich betrachtet wird. Und wie ſehr wir es doch vermeiden müſſen, das göttliche Princip dem von ihm Hervorgebrachten allzu analog zu denken, ergibt ſich, um nur Einen Punkt zu erwähnen, gerade daraus, daß die nicht genug zu ſchätzende Gabe der Sprache, die uns zu Theil geworden iſt, ihm nicht zukommt, was beweiſen mag, wie Vieles, das in den Naturgebilden unſere Bewunderung erregt, auf keine Weiſe auf das Unendliche übergetragen werden darf.

Den Eindruck, welchen die Lehre von der Nothwendigkeit machen ſoll, hat Göthe da, wo er von der „friedlichen Wirkung," welche Spinoza in ihm hervorbrachte, ſpricht, auf eine geniale Weiſe geſchildert. Nachdem er bemerkt hat, wie tauſendfache Lebenserfahrungen von uns nur ſtetes Entſagen fordern, und wie die Meiſten zuletzt, wenn ſie Alles durchprobirt haben, ausrufen: Alles iſt eitel, und noch meinen, was ſie damit Unwiderlegliches ſagen, fährt er ſo fort: „Nur wenige Menſchen gibt es, die . . ., um allen partiellen Reſignationen auszuweichen, ſich Ein für alle Mal im Ganzen reſigniren. Dieſe überzeugen ſich von dem Ewigen, Nothwendigen, Geſetzlichen, und ſuchen ſich ſolche Begriffe zu bilden, welche unverwüſtlich ſind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, ſondern vielmehr beſtätigt werden." — Die Tiefe dieſer Auffaſſungsweiſe zeigt ſich ganz vorzüglich, wenn wir die Richtung betrachten, welche das Gemüth dem gewöhnlichen Religionsunterricht gemäß zu nehmen pflegt. Jeder Menſch betrachtet ſich, von der unendlichen Liebe der Gottheit überzeugt, zunächſt gleichſam wie ihr Schooßkind*), und rechnet auf beſondere Begünſtigung ſeiner Perſönlichkeit; und es iſt unſäglich, mit welchen kindiſchen, kleinlichen, ſich oft ſogar widerſprechenden Bitten und Zumuthungen der Himmel beſtürmt wird. Vielfach aber erfährt jedes Individuum, daß keine unmittelbare Einwirkung der Gottheit zu

*) „Auch ich war in Arkadien geboren."

ſeinen Gunſten Statt findet, und einige beſonnene Betrachtung belehrt es, daß alles nach unveränderlicher Ordnung ſeinen großen Gang fortgeht, bei welchem das Ganze ſich hält und trägt, das Einzelne aber, wie am Ende ſein Daſein, ſo ſchon während desſelben, Beſtrebungen, Freuden, Genüſſe zum Opfer bringen muß; daß wir alle, wie der nämliche Dichter ſagt, nach ehernen, ewigen, großen Geſetzen unſers Daſeins Kreiſe vollenden müſſen. So muß ſelbſt, wenn der Glaube ausdauert, das Gebet ſich mehr und mehr auf den Hauptgedanken reduciren: „Nicht mein, ſondern Dein Wille geſchehe!“ — Eine ähnliche Wirkung bringt nun eben der Spinozismus, indem er die Form des Gebetes durch die ruhige Unterwerfung unter die ewigen großen Geſetze des Alls erſetzt, hervor. Er lehrt den Einzelnen ſich willig fügen der Ordnung des Ganzen. Er flößt ihm einen gelaſſenen, ergebenen Sinn ein. Es waltet in der Seele des Spinoziſten nicht Furcht vor einer ſtörenden und zerſtörenden Macht, ſondern Vertrauen und Zuverſicht auf das allumfaſſende, alles zum Total-Wohle leitende Princip — kurz: er reſignirt ſich Ein für alle Mal im Ganzen, ohne von der Ewigkeit noch reichen Erſatz für jede entzogene Luſt, jede Beſchränkung, jedes widerfahrene Ungemach zu erwarten.

Hierbei iſt noch ein Punkt zu berückſichtigen. Spinoza ſagt, nachdem er bereits den Begriff der unbedingten Freiheit beſtritten hat:

„Ich geſtehe, daß die Anſicht, welche Alles einem indifferenten Willen Gottes unterwirft, und von ſeinem Gutdünken abhängig macht, weniger von der Wahrheit abweicht, als die Meinung derjenigen, welche behaupten, Gott wirke Alles mit Rückſicht auf das Gute (sub ratione boni). Denn dieſe ſcheinen etwas außer Gott zu ſetzen, was von Gott nicht abhängt, worauf er aber bei ſeinem Wirken als auf ein Urbild hinſchaut, oder worauf, als auf ein beſtimmtes Ziel er ſeine Wirkſamkeit hinrichtet“ u. ſ. w. (Schol. 2. zu prop. 33.) Da hier nicht die Teleologie im gewöhnlichen Sinne angefochten wird, indem dies an andern Orten ausführlich geſchieht (ein Gegenſtand, der uns gleich zu betrachten folgt), ſo ſoll ohne Zweifel der Angriff der Behauptung gelten, Gott habe bei der Schöpfung auf Muſterbilder, Ideale, namentlich das Urbild des

Guten hingesehen. In dieser Lehre erscheinen die Urbilder, Paradigmen, entweder geradehin als etwas, das von Gott unabhängig ist und von außen ihm vorschwebt, oder die Ideale sind, wenn sie auch von dem göttlichen Geiste ausgehen, doch für denselben so bindend, daß er in eine gewisse Abhängigkeit von denselben versetzt wird. Nach Spinoza wird das, was wird, gut, ja vollkommen, weil die Natur des vollkommensten Wesens dies von selbst mit sich bringt; nicht aber, weil dieses Wesen entweder erst einen eigenen Beschluß gefaßt haben sollte, es müsse alles gut werden, oder weil das Gute sich ihm als Ideal dargestellt, d. h. sich zu einem gleichsam gegenüberstehenden Urbilde gestaltet hätte, dem er sodann folgen mußte. Wie alle wechselnden Entwürfe, das Auffinden und Mißbilligen von Planen, das Wählen und Vorziehen eines Risses für die Welt als Anthropomorphismen verworfen werden, so wird auch das Idealisiren, das Vorhalten von Typen als auf das höchste Wesen unanwendbar, und das Hinblicken auf das Gute, die darauf besonders gerichtete Aufmerksamkeit als unzulässig erklärt, und angedeutet, Gott würde so einem menschlichen Künstler verglichen.

In engem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden steht die Verwerfung der Zwecklehre. Spinoza hat diesen Gegenstand mit großer Umständlichkeit im Anhang zum ersten Theile der Ethik behandelt, aber man vermißt eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der teleologischen Ansichten. Nur die Teleologie nämlich ist unzulässig, bei welcher Alles als zum Nutzen und zur Bequemlichkeit des Menschen eingerichtet betrachtet wird. Ganz anders aber verhält es sich mit derjenigen, welche in Bezug auf die organischen Wesen jeden Theil als höchst zweckvoll für die übrigen geschaffen erklärt, und eben so ein zweckmäßiges Ineinandergreifen aller Theile des Weltalls anerkennt. Wer möchte vermessen genug sein, die Zweckmäßigkeit der Einrichtung unserer Sinneswerkzeuge, der Gehirnorgane u. s. f. zu bestreiten? Oder würde nicht unter irgend einem andern Namen dieselbe doch anerkannt? Sehr erfreulich sind die Aeußerungen von Strauß über diesen Punkt in seiner Christlichen Glaubenslehre Theil I. pagina 387. f. Während er die erste Art der Zwecklehre gänzlich verwirft, sagt er dagegen: „In den

organiſchen Naturprodukten iſt jeder Theil im lebendigen Prozeſſe mit allen andern begriffen; verhält ſich flüſſig, übergehend zu denſelben; hat im Zuſammenhange des Ganzen die Stellung nicht bloß als Mittel für alle, ſondern auch als Zweck, zu deſſen Verwirklichung alle andern zuſammenwirken; kurz, das einzelne organiſche Naturproduct ſowohl als die Natur im Ganzen verhalten ſich zum menſchlichen Kunſtproduct gerade ſo wie das Werk eines immanenten, von innen heraus die Materie geſtaltenden Künſtlers zu dem eines ſolchen, der von außen her mit dem gegebenen Stoffe ſchaltet." — „Das Denken kann in dieſen Forſchungen nicht eher zur Befriedigung gelangen, als bis es, den ganzen Standpunkt dieſer außerhalb der Natur entworfenen und ihr eingepflanzten Zweckbeziehungen verlaſſend, die Idee des Lebens als den ſich von innen heraus ſeine Mittel ſchaffenden, ſich ſelbſt verwirklichenden Zweck begreift."

Da jede Anthropopathie von Gott ausgeſchloſſen, und ihm namentlich Freiheit von Affecten beigelegt wird, ſo wird auch geradehin die Liebe in Bezug auf ihn negirt. Die Worte, Eth. V. pr. 17. „Eigentlich geſprochen, liebt Gott niemanden. Und wer Gott liebt, darf nicht darauf Anſprüche machen, daß Gott ihn hinwieder liebe"*), mögen bei den Meiſten einen gewiſſen Schauder erregt haben, ſei es, daß ſie an der Lehre des Chriſtenthums von der väterlichen Liebe und Huld Gottes hingen, oder auch ohne Rückſicht auf die chriſtliche Religion ſich gewöhnt hatten, in Gott das Urweſen zu verehren, welches ſeine Geſchöpfe beglücken und beſeligen wolle, und wenig vermochte wohl zu ihrer Beruhigung der Grund, es müſſe dem Unendlichen unbedingte Affectloſigkeit beigelegt werden. Auf Göthe aber, der ſich doch ſelbſt gedrungen fühlte, in ſeinem herrlichen Gedichte auf Gott, während er die pantheiſtiſche Anſicht durchblicken läßt, zu ſagen: „nenn' es, wie du willſt, nenn's Herz, Glück, Liebe, Gott", machte dieſe Erklärung Spinoza's den Eindruck, daß er die uneigennützige Stimmung des Welt-

*) Deus proprie loquendo neminem amat. — Qui Deum amat, conari non potest ut Deus ipsum contra amet. — Vgl. auch Cogit. Metaphys. C. VIII. fin.

weiſen bewunderte, welcher, während er alle ſeine Gedanken dem göttlichen Weſen zuwandte, und in der Liebe zu dem Ewigen ſeine Seligkeit fand, ruhig darauf Verzicht leiſtete, ein Gegenſtand ſeiner Liebe zu ſein. Und außer Göthe haben auch Andere ſowohl die Uneigennützigkeit, als Freiſinnigkeit Spinoza's gelobt. So viel wenigſtens ſollte anerkannt werden, daß es eine Bereicherung der Wiſſenſchaft iſt, daß Einer, der nicht nur nicht zu den Alles auflöſenden Skeptikern gehörte, ſondern dem ſein Leben lang die Betrachtung des Urſeins die höchſte Wonne gewährte, ſchonungslos gegen die allgemein verbreiteten und auch die beliebteſten Vorſtellungen von Gott, durchaus Alles, was noch eine Analogie mit dem Menſchen enthielt, abzuſtreifen, und das Denken als göttliches Attribut von allen Beſchränkungen des menſchlichen Vorſtellens, Fühlens, Strebens zu befreien ſuchte. Es liegt darin für die Menſchheit eine dringende Aufforderung, doch nichts mit Zuverſicht dem Unendlichen zu leihen, was nur dem Endlichen zukommt, und auf das Fürſichbeſtehende, das wahrhaft Seiende, nichts überzutragen, was noch Spuren von Schranken enthält, und nur zu der Erſcheinungswelt gehört.

Ich kann mich nicht enthalten, hier einige Aeußerungen Feuerbach's aus ſeiner Einleitung zur Darſtellung der Leibnitziſchen Philoſophie anzuführen, wenn ſie ſchon eigentlich auf Spinoza's geſammte Beſtrebungen und Verdienſte gehen. Nachdem er ihn ein Individuum genannt hat, das „die perſoniſizirte Selbſtſtändigkeit und Denkfreiheit" war, ſagt er: „Hier ruhte die Philoſophie von den tumultuariſchen Extremen des Idealismus und Materialismus aus, zwiſchen denen ſie ſich in Frankreich hin und her bewegt hatte; hier reinigte ſie ſich von allen fremdartigen Beſtandtheilen, allen Verzierungen der Phantaſie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; — hier gab ſie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer ſelbſt." Darauf verhehlt er nicht, daß der Stoff hart, und das Bild für ſein Zeitalter ein wahres Meduſenhaupt war, vor welchem jedoch die neuere Zeit nach ihren Fortſchritten in den Wiſſenſchaften nicht mehr erſtarre.

Nun kommen wir noch auf den ſchwierigſten Punkt unter allen,

welche das Denken Gottes betreffen. Es tritt uns nämlich Eth. II. pr. 3. folgender Satz entgegen: „In Gott gibt es nothwendig eine Idee, sowohl von seinem Wesen, als von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt“;*) wofür der Beweis so lautet: „Gott kann Unendliches in unendlichen Weisen denken, oder was dasselbe ist, die Idee von seinem Wesen und von Allem, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun ist aber Alles, was in Gottes Macht ist, auf nothwendige Weise. Also gibt es nothwendig eine solche Idee, und nur in Gott.“ Das beigefügte Scholion enthält noch die bedeutsamen Worte: „Wir haben (I. pr. 16.) gezeigt, daß Gott mit derselben Nothwendigkeit, womit er von sich selbst weiß, handelt, d. h., so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt (was Alle einstimmig anerkennen), daß Gott von sich selbst wisse, so folgt mit gleicher Nothwendigkeit, daß Gott Unendliches auf unendliche Weise wirke.“ Und wie hier, so wird in einem Briefe an Oldenburg (Ep. 22.) gerade mit dem nämlichen Ausdrucke Gott ein Wissen um sich selbst (se ipsum intelligere) beigelegt. Auf den obigen Lehrsatz wird auch der gegründet: „Es gibt von der menschlichen Seele auch in Gott eine Idee oder Erkenntniß, welche in Gott auf die nämliche Weise folgt und auf Gott sich eben so bezieht wie die Idee oder Kenntniß des menschlichen Körpers.“ Worauf noch dieser Satz folgt: „Diese Idee der Seele ist mit der Seele so verbunden, wie die Seele selbst mit dem Körper.“

Es ist Keinem zu verargen, wenn er sich in diese Sätze nicht recht finden konnte. Denn soviel leuchtet unstreitig aus dem Vorhergehenden hervor, daß Gott keine Idee seiner selbst in dem Sinne kann zugeschrieben werden, daß er entweder, ehe die Einzeldinge aus ihm hervorgingen (in sofern er prior est suis affectionibus) sich Rechenschaft von seinem Wesen, seinen Attributen und Allem, was daraus herfließen werde, gegeben, und ihre ganze Reihenfolge zum voraus überschaut, noch, seit die Einzeldinge sich entwickelt haben, besondere Reflexionen über ihr Verhältniß zu einander und

*) In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur.

zu ihm als ihrem Princip angeſtellt hätte. So iſt es leicht begreiflich, daß Erdmann, nachdem er Gott das Selbſtbewußtſein im gewohnten Sinne des Wortes abgeſprochen hatte, erklärte, er wiſſe mit dieſen Sätzen nichts anzufangen, er habe ſie aber aufgenommen, weil er eben deswegen den Schein meiden wollte, als ſuchte er ſie in dieſer Verlegenheit zu verheimlichen*). Gleichwohl iſt es natürlicher Weiſe verdienſtlicher, wenn ein Darſteller des Spinozismus ſich bemüht, auch den angeführten Stellen einen Platz im Syſteme anzuweiſen, und ihnen eine Deutung zu geben, nach welcher ſie zu dem Uebrigen paſſen. Einen ſolchen Verſuch hat Sigwart gemacht; ſiehe Spinozismus. S. 124 — 129. Am glücklichſten aber hat Strauß (chriſtliche Glaubenslehre. I. p. 508) dieſe Schwierigkeit gehoben, indem er nach Citation einer andern Stelle aus Spinoza ſagt: „Es findet ſich auch die Idee des Weſens Gottes und alles in ihm Begriffenen in Gott, nicht ſofern er Subſtanz iſt, ſondern ſofern er das Weſen der ſämmtlichen endlichen Geiſter ausmacht.“

Die Löſung der vorliegenden Frage iſt mithin folgende: Alle Ideen ſind nach dem Satze Eth. I. pr. 1.5: „Alles was iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott weder ſein noch gedacht werden,“ und in ſofern alle Erſcheinungen und Thätigkeiten Modificationen der göttlichen Subſtanz ſind, auf dieſe Subſtanz zurückzuführen. Jeder Gedanke, jeder Begriff hat ſeinen Grund in Gott, als denkendem Urweſen; alles Denken der endlichen Weſen iſt eine Aeußerung ſeines Denkens. Indem ſie denken, kann man eben ſo gut ſagen, er denke in ihnen und durch ſie; ihre Vorſtellungen gehören ihm an; alſo iſt auch ihr Selbſtbewußtſein nicht von ihm auszuſchließen. Nun gibt es noch unter den Vorſtellungen der endlichen Weſen ſolche, die auf Gott gerichtet ſind, und viele unter dieſen ſind wahre. Jede wahre, adäquate Vorſtellung von Gott,

*) Schlüter. (Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten. Münſter. 1836.) wendet ein unedles Bild an, indem er die idea ideae einem iſolirten Fettauge vergleicht, das auf den Gewäſſern des Spinoziſchen Realismus obenauf ſchwimme.

ſeinen Attributen und den aus dieſen folgenden Modificationen gehört vorzugsweiſe zu Gott, und man kann mit Grund ſagen: er erkennt ſich ſelbſt, in ſofern die aus ihm hervorgegangenen denkenden Weſen zu ſeiner Erkenntniß gelangen; er weiß um ſich ſelbſt.

Spinoza ſagt (II. Eth. pr. 4.): „Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſe erfolgt, kann nur eine einzige ſein.“ — Beweis: „Der unendliche Verſtand (intellectus) faßt nichts als Gottes Attribute und Affectionen. Nun iſt Gott einzig. Alſo kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſe erfolgt, nur eine einzige ſein.“

Es ſieht Jeder leicht ein, daß Gottes Denken nicht auf Eine Idee im Gegenſatze von vielen beſchränkt ſein kann, da es ſich ja eben auf Unendliches erſtrecken ſoll, und daß eben ſo wenig von einer Uridee, wodurch Gott ſich alles je zu Denkende zum voraus ſich vergegenwärtigen ſollte, die Rede ſein kann. Die Bedeutung des Satzes iſt vielmehr dieſe: Es herrſcht unbedingte Einheit im Denken des göttlichen Weſens: denn es bezieht ſich auf ſeine Subſtanz ſelbſt mit ihren Attributen und Modificationen. Sein Denken iſt auf nichts anderes als ſich ſelbſt gerichtet.

Nachdem jedes Attribut für ſich behandelt worden iſt, gilt es, ihr Verhältniß zu einander zu betrachten. Dieſes iſt nun kein anderes, als das der Unabhängigkeit, wie folgende Aeußerungen klar darthun: Eth. I. prop. 10. „Jedes Attribut einer Subſtanz muß durch ſich ſelbſt begriffen werden.“ — Eth. II. pr. 6. Demonstr. „Jedes Attribut wird durch ſich, ohne ein anderes, begriffen. Daher ſchließen auch die Modificationen jedes Attributes nur den Begriff dieſes ihres Attributes, nicht aber den eines andern, in ſich. Und ſo haben ſie Gott, in ſofern er ausſchließend unter dem Attribute, deſſen Modificationen ſie ſind, und nicht ſofern (quatenus*]) er unter irgend einem andern gedacht wird, zur Ur-

*) Mehrere Neuere, die geſchäftig waren, Spinoza's Verdienſte zu verkleinern, haben das häufig vorkommende Wort „quatenus“, indem Spinoza gewöhnlich ſich ſo ausdrückt: Die Subſtanz iſt, in ſofern ſie in dieſer oder jener Rückſicht aufgefaßt wird, das und

ſache.“ Coroll. „Daraus folgt, daß das formale (objective) Sein der Dinge, die nicht Modificationen des Denkens ſind, nicht darum aus der göttlichen Natur folgt, weil er die Dinge zuerſt dachte (non quia res prius cognovit); ſondern die Gegenſtände der Vorſtellungen folgen auf dieſelbe Weiſe und mit derſelben Nothwendigkeit aus ihren Attributen (hauptſächlich dem Attribute der Ausdehnung), wie die Vorſtellungen aus dem Attribute des Denkens.“ — prop. 7. „Die Ordnung, der Zuſammenhang und die Reihenfolge der Ideen entſprechen ganz der Ordnung, dem Zuſammenhange und der Reihenfolge der (ausgedehnten) Dinge.“ — Schol. „Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz iſt nur eine und dieſelbe Subſtanz, welche bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute aufgefaßt wird. — Eben ſo iſt auch der Modus der Ausdehnung und die Idee dieſes Modus eine und dieſelbe Sache, nur auf zweierlei Weiſe ausgedrückt; was einige Juden geahnet zu haben ſcheinen, welche behaupten, daß Gott, der Verſtand (intellectus) Gottes, und die von ihm erkannten Dinge eins und daſſelbe ſeien.“ — „So lange die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet werden, müſſen wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Cauſal-Nexus, einzig durch das Attribut des Denkens erklären, und hinwieder muß, ſo wie ſie als Modificationen der Ausdehnung betrachtet werden, die ganze Naturordnung ausſchließend durch das Attribut der

---

das, arg hergenommen. So ſagt Erdmann: „Das quatenus, welches Spinoza ſo oft braucht, und wodurch er die Grundbegriffe von einander trennt, iſt eben nichts Anderes, als der Ausdruck ihrer völligen Unabhängigkeit, die nicht zu entfernende Scheidewand zwiſchen ihnen.“ Und nachdem er wunderſam genug das Reſultat herausgekünſtelt hat, es zeige ſich, daß, während der Anfang des Syſtems lautete: Nur die Subſtanz hat Sein, am Ende der entgegengeſetzte Satz gelte: das Einzelweſen iſt ein Weſentliches, hat wahres Sein (sic!), bemerkt er nochmals, die Inconſequenz des Syſtems werde durch die eingeſchobenen quatenus nicht vermieden, höchſtens verſteckt. — Kuhn nennt das quatenus einmal Spinoza's Zauberſtab, anderswo ſpricht er von ſeiner Quatenus-Krücke!

Ausdehnung erklärt werden. Und eben dies gilt auch von den andern Attributen (den unendlichen)." Dieſen Behauptungen entſpricht ganz der Satz von den Einzeldingen, auf den wir ſpäter nochmals kommen werden: „Es kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder überhaupt irgend etwas beſtimmen." — Jedes Attribut muß durchaus rein für ſich aufgefaßt werden, weil alle Grundeigenſchaften von jeher in der Subſtanz gegeben waren, und keine weder erſt von der andern hervorgebracht, noch auf irgend eine Weiſe durch eine andere bedingt und beſtimmt werden konnte. Jedes Attribut beſteht und wirkt ganz unabhängig von dem andern. Das Denken wirkt ſo wenig auf die Ausdehnung, als die Ausdehnung auf das Denken ein. Aus den für ſich zu erfaſſenden Attributen der Ausdehnung und des Denkens treten die zwei Reihen der ausgedehnten Dinge und der Ideen hervor, welche parallel neben einander fortlaufen, ohne daß die eine auf die andere übergreift.

Wenn ſo das Geiſtige keinerlei Einfluß auf das Körperliche ausübt, und doch die Naturgebilde ſo künſtlich ſind, wie ſie ſich wirklich darſtellen, ſo erhellt, wie viel die Ausdehnung in ſich ſchließt, wie viel namentlich in den Begriff der Bewegung zu legen iſt.

Wir haben ſchon oben geſehen, daß mit dem Begriffe der Subſtanz derjenige der Urſache in doppelter Beziehung verbunden wird, indem ſie theils als Urſache ihrer ſelbſt, theils als Urſache aller Affectionen betrachtet wird. In dieſer letztern Beziehung wird nun ſchicklich geſagt, ſie ſei immanente Urſache; und es lautet der achtzehnte Lehrſatz des erſten Theiles der Ethik ſo: Deus est omnium rerum *causa immanens*, non vero transiens.*) Das

*) Statt der gewöhnlichen Ueberſetzung: „Gott iſt die einwohnende (oder inhaſtende), nicht aber die vorübergehende Urſache aller Dinge," gibt Sigwart folgende umſchreibende Erklärung (S. 61.): „Gott iſt die in- (ſich, innerhalb ihrer ſelbſt) bleibende, nicht die über- (ſich ſelbſt hinaus) gehende Urſache aller Dinge."

Göttliche iſt nicht in dem Sinne Urſache der Dinge, daß es als abgeſondertes Weſen ſie hervorgerufen hätte, und nach dieſem Schöpfungsacte für ſich fortbeſtände und fortwirkte, ſondern es iſt zu betrachten als die Allem einwohnende, alles umfaſſende Urſache, die ſich zu ihren Wirkungen ſo verhält, daß dieſe nicht außer ihr, ſondern vielmehr Aeußerungen, Manifeſtationen ihres Weſens ſind. Gott iſt nicht die außer- oder überweltliche, ſondern die innerweltliche Urſache. Er iſt das Urſein, das ſich durch alle Dinge fortzieht, und dieſe ſelbſt ihrem Weſen nach ausmacht; er iſt das Subſtrat aller Formen, die Grundlage aller Geſtalten. Die zahlloſen Wandelungen weiſen ſtets auf das, was alle dieſe Verwandelungen beſteht und begründet, hin. Es iſt nur Ein Sein, und alle Dinge in der Welt nur mannigfaltige Weiſen dieſes ewigen Seins: es weilet in ihnen*).

Spinoza knüpft ſeine Grundideen auch ſchicklich an die Ausdrücke: *Natura naturans* und *Natura naturata*, worüber er ſich ſo erklärt: „Unter der natura naturans iſt dasjenige zu verſtehen, was an ſich iſt und als durch ſich ſelbſt begründet gedacht wird, oder diejenigen Attribute der Gottheit, welche ein ewiges und unendliches Weſen ausdrücken, d. i. Gott Unter der natura naturata dagegen verſtehe ich alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden ſeiner Attribute folgt, d. h. alle Modificationen der göttlichen Attribute, inſofern ſie als Dinge betrachtet werden, die in Gott ſind, und ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können.“ Eth. I. prop. Man ſoll folglich theils anerkennen, daß in der Natur beides, Subſtantielles und Accidentelles, vereinigt iſt, theils eben ſich Rechenſchaft geben, von

---

*) Dr. Paulus gebraucht einmal den Ausdruck: systema *emanationum immanentium*.

Wer ſollte nicht Strauß Dank wiſſen für die Art, wie er in ſeinen „Friedlichen Blättern“ die Begriffe Immanenz und Transcendenz behandelt hat?

welcher Seite man ſie jedes Mal auffaſſe, ob man in ihr das Abſolute, Urſprüngliche, das die Modificationen Begründende oder in den Modificationen als weſenhaft ſich Erweiſende, das Conſtante, oder aber nur das Entſtandene, Veränderliche, Vergängliche, das Vereinzelte oder dem Einzelnen Angehörige betrachte.

Es haben Mehrere der Natura naturans den Namen: „Gott der Vater“ (creator), und der Natura naturata den: „Sohn Gottes“ (res creatae) entgegengehalten. Und ſo konnte es dann nicht leicht fehlen, daß Einige noch ihr Bedauern darüber äußerten, daß kein Raum für den „heiligen Geiſt“ übrig geblieben ſei. So hat z. B. Matthias in ſeiner Inaugural-Diſſertation es ſehr beklagt, daß Spinoza, nach Aufſtellung des Gegenſatzes der einen und der andern Natur, nicht bis zur Ausgleichung oder Ausſöhnung desſelben vermittelſt der Beifügung der Modificaion der Modificationen (des modus modorum), des Heiligen Geiſtes, gelangt ſei. Wir ſind weit davon entfernt, einem Jünglinge dieſe Aeußerung zu verargen, aber es ſei unverholen geſagt: der Wetteifer, womit nicht nur Theologen, ſondern auch Philoſophen gereiften Alters das Dogma der Trinität pflegen, widert uns an. Jeder Unbefangene erkennt die Künſtelei, die hierbei angewendet wird, und weiß den Künſtlern, im Bewußtſein, wie viel größer das Verdienſt wäre, die Einheit Gottes ohne ſie verhüllende Zuthaten darzuthun, um ſo weniger Dank, als er ſieht, wie Dutzende von modernen Trinitätslehren ſich drängen. Soll die Wahrheit ſiegen und die Wiſſenſchaft gedeihen, ſo muß dieſer Modeton fallen. — Aber, wird man ſagen, hat denn nicht ſogar Leſſing einen Verſuch ähnlicher Art gemacht? Allerdings; aber es war eben auch nur ein Verſuch, den er um ſo eher wagen durfte, als er ſonſt ſo frei ſich ausſprach, daß man nicht an ihm irre werden konnte. Hätte er aber erleben ſollen, daß Tritheismus-Theorien von Gläubigen und Ungläubigen in die Wette producirt würden, ſo hätte er ſich gewiß als der Erſte berufen gefühlt, dem Unweſen zu ſteuern. Und ſo hart auch Göthe's Hexen-Einmaleins klingen mag, es war wenigſtens eine zeitgemäße Geißel des verwerflichen Verherrlichens und Verewigens dunkler und unfruchtbarer Formeln.

Wahr ist's, daß selbst Spinoza den Namen „Sohn Gottes“ accommodationsweise in einem Briefe an Oldenburg (Ep. 21.) aufgenommen hat, indem er schreibt: „Ich sage, es sei nicht unumgänglich nothwendig, um selig zu werden, Christus dem Fleische nach zu kennen; aber ganz Anderes gilt von jenem ewigen Sohn Gottes, d. h. der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen, am meisten jedoch in der menschlichen Seele, und ganz vorzüglich in Christus geoffenbart hat: denn Niemand kann ohne diese (die Weisheit) zur Seligkeit gelangen, da sie allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist.“ Allein dies war eben nur eine durch Correspondenz veranlaßte Aeußerung, und Spinoza ließ sich nicht einfallen, eine ähnliche in ein streng wissenschaftliches Werk hineinzutragen. Wie weit entfernt aber mußte er davon sein, die Trinitätslehre auch nur im mindesten zu begünstigen! Gerade die Folge des nämlichen Briefes zeigt, wie freimüthig er die Behauptung bekämpfte, Gott habe menschliche Natur angenommen.

Damit steht in enger Berührung die Frage: Identifizirt Spinoza Gott mit dem Pan, dem Universum, dem Weltall, der Welt, der Natur? womit wieder die Frage zusammenhängt: Ist Spinoza dem Pantheismus, Kosmismus, Naturalismus zugethan gewesen? — Alle diese Fragen kann man sowohl bejahend als verneinend beantworten, je nachdem man den erwähnten Wörtern eine Bedeutung gibt, und je nachdem auch der Ausdruck „identifiziren“ unbedingt oder bedingt genommen wird. Gerade jetzt ist es Modeton, das Wort Pantheismus in einem herabwürdigenden Sinne zu nehmen, und Vielen ist es sehr daran gelegen, einen Namen von sich abzulehnen, von dem sie befürchten, er möchte, theils nothwendig als Gegensatz von Theismus aufgefaßt, theils althergebrachtem Gebrauche gemäß, dem Atheismus gleich geachtet werden. Und da ist es ihnen leicht, *Πᾶν* auf das Aggregat endlicher Dinge, und jedes Existirende in seiner Vereinzelung zu beziehen. In Bezug auf Kosmismus ist es eben so gewöhnlich als unschwer, Aehnliches zu behaupten, daher Hegel und seine Schule erklärt, Spinoza's System verdiene die entgegengesetzte Benen-

nung: Akosmismus. *) Gleiches Schickſal haben auch die Wörter Natur und Naturalismus gehabt, wenn man auch nicht geradehin wagte, ſie mit Materie und Materialismus zu paralleliſiren. Alles hängt, wie geſagt, nur davon ab, ob man mit den erwähnten Ausdrücken einen Nebenbegriff verbindet, oder nicht. Nimmt man nämlich *Πάν*, oder Welt, oder Natur als bloßes Aggregat von Einzelweſen, von endlichen, höchſt beſchränkten, wechſelnden Dingen, ſo hat man volles Recht zu ſagen, Spinoza ſei weder Pantheiſt, noch Kosmiſt, noch Naturaliſt, da er weit mehr das Urſein, die unendliche den Einzeldingen zum Grunde liegende Subſtanz, als dieſe Dinge ſelbſt in Betrachtung gezogen hat. Wenn man aber *Πάν* ſo

---

*) Ich verkenne keineswegs Hegel's edle Abſicht, Spinoza von dem gehäſſigſten Vorwurfe zu befreien, und das Sinnvolle des Ausdrucks, in ſofern ſo aufs ſtärkſte ausgeſprochen wird, die Anklage wegen Atheismus ſei ſo ungegründet, daß man mit größerem Rechte ſagen könnte, ſeine Lehre laufe auf Akosmismus, Negierung der Welt, und reine Anerkennung des Urſeins hinaus. — Was für einen Namen ſoll man denjenigen geben, welche, während ſie ſich ſelbſt den Namen „Pantheiſt" verbitten, als ob er ſie beflecken würde, ohne Scheu und Schonung ihren eigenen Glaubensgenoſſen einen Atheiſten ſchmähen, weil ſeine Idee von der Subſtanz nicht völlig mit der ihrigen übereinſtimmt? So wagt Sengler, der Schellingianer, zu ſagen: „daß die abſolute Subſtanz Spinoza's nicht ein Subject an ſich iſt, iſt eben ſo klar, als ſein Syſtem kein Akosmismus, ſondern Atheismus iſt. Den Worten nach mag allerdings Spinoza die Welt läugnen und Gott als einzige Realität ſetzen; dem Begriffe nach läugnet er aber ohne allen Zweifel Gott; und nicht nach dem, was der Philoſoph ſagt, ſondern nach dem, was er wirklich begreift, iſt er zu beurtheilen." Ich füge nichts bei als dieſes: War es nicht genug, das erhabene Subject Spinoza's Subſtanz entgegenzuhalten? mußte auch noch die Verdächtigung in Bezug auf die „Worte" hinzukommen? Ich kenne Neuere, die es beſſer verſtehen, Worte zu machen, als der einfache Spinoza. — Vgl. Voigtländer, Spinoza nicht Pantheiſt, ſondern Theiſt. — In den von Ullmann und Umbreit herausgegebenen Theologiſchen Studien und Kritiken. Jahrgang 1841. 3tes Heft.

nimmt, wie es die von Bewunderung dafür erfüllten alten Philoſophen, beſonders die, welche ausſprachen: ἓν ἐστι τὸ Πᾶν, und ſo viele der Deutelei abholde Neuere genommen haben, ſo daß es Inbegriff alles Seienden iſt; wenn man Kosmos, Univerſum, Weltall, Welt ſo nimmt, wie Plato, wenn er von dem κόσμος ἔμψυχος καὶ ἔννους *) ſprach, oder wie Schleiermacher, wenn er in Rückſicht auf unſern Weltweiſen ausrief: „das Univerſum war ſeine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unſchuld und tiefer Demuth ſpiegelte er ſich in der ewigen Welt, und ſah zu, wie auch er ihr liebenswürdigſter Spiegel war;“ wenn man in die Natur nicht den Tod hineinträgt, ſondern ſie als den Inbegriff aller Kraft, alles Lebens, als Einen großen Organismus betrachtet; wenn man überhaupt nur nicht von allen ſolchen Namen willkürlich das ausſchließt, was das eigentlich Weſenhafte, das Bildende ausmacht, ſo kann man ohne Bedenken Alles, was von gewiſſen Seiten verneint worden iſt, bejahen. Uebrigens liegt uns weniger daran, dem Spinoza den Namen Pantheiſt, Kosmiſt zu vindiziren, oder gar aufzudrängen, als im Allgemeinen darauf aufmerkſam zu machen, daß mancher Name nicht ſo gehäſſig behandelt werden, und auch Manche ſich nicht um jeden Preis demſelben zu entziehen ſuchen ſollten. — Um nun noch auf das Wort identifiziren zu kommen, ſo muß auf jeden Fall, wenn man Πᾶν, oder Univerſum, oder Natur, oder Welt namhaft macht, feſtgehalten werden, was bereits erwähnt wurde, daß, ſo wie das Göttliche an dieſe Begriffe gehalten wird, die Vorſtellung des durch ſich ſelbſt Seienden, Alles Begründenden hervortritt, alles Modifizirte aber, wenn ſchon nothwendig aus jenem hervorgegangen, doch ihm als vorüberfliehende Erſcheinung nachgeſetzt wird; als Gott gilt durchaus nur die Natura naturans; mit der Natura naturata iſt er nur bedingter Weiſe identiſch, inſofern er immanente Urſache iſt, und in ſofern das unmodifizirte Sein ſich in das modifizirte

*) Belebtes und durch und durch beſeeltes Weltall.

verwandelt, und aller Veränderungen ungeachtet in dieſem fortbeſteht. *)

Es iſt nicht unintereſſant zu ſehen, wie Spinoza von der Natur da ſpricht, wo er nicht gerade das aus ihrem Namen ſelbſt abgeleitete Zeitwort beifügt, um das Productive und das Producirte zu bezeichnen. In dem Tractatus theologico-politicus kommt häufig der Satz vor: „die Macht der Natur und die Macht Gottes iſt eine und dieſelbe," **) welchem (T. I. p. 233) folgende Stelle entſpricht: „Man nimmt gewöhnlich eine doppelte Macht an, nämlich theils die Macht Gottes, theils die Macht der Naturdinge. — Was man aber unter beiden, ſofern ſie von einander verſchieden ſein ſollen, was unter Gott auf der einen, und der Natur auf der andern Seite, zu denken habe, wiſſen die ſelbſt, welche dies annehmen, nicht; nur ſo viel iſt offenbar, daß ſie die göttliche Macht königlicher Herrſchaft vergleichen, an die Macht der Natur aber den Begriff blind und roh wirkender Gewalt knüpfen." ***) — Bald nachher wird der Natur unbeſchränkte Kraft, unendliche Macht, Allgenugſamkeit zugeſchrieben. „Die Natur beobachtet die Regeln und Geſetze, welche ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in ſich ſchließen, wenn uns auch nicht alle bekannt ſind, ſtets, und mithin, eine unveränderliche und feſte Ordnung, und es iſt vernunftwidrig, der Natur eine beſchränkte Macht und Wirkſam-

---

*) Es mag noch an folgende Worte Spinoza's erinnert werden: Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum *Paulo* affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo, et auderem etiam dicere cum antiquis omnibus Hebraeis. Epist. 21.

**) Naturae potentia nulla est nisi ipsa Dei potentia.

***) Duas potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium. — Quid autem per utramque, et quid per Deum et Naturam intelligant, nesciunt sane, nisi quod Dei potentiam tamquam regiae cujusdam majestatis imperium, Naturae autem tamquam vim et impetum imaginentur.

keit beizulegen (Naturae limitatam potentiam et virtutem tribuere), und zu behaupten, ihre Geſetze erſtrecken ſich nur auf Einiges, nicht auf Alles; denn da die Macht und Wirkſamkeit der Natur nichts anderes als Gottes Macht und Wirkſamkeit iſt, und die Geſetze und Regeln der Natur Gottes Beſchlüſſe ſind, ſo iſt offenbar die Macht der Natur unendlich."

Spinoza ſagt zwar Epist. 21. zu ſeiner Selbſtvertheidigung: „Wenn Einige meinen, der theologiſch-politiſche Tractat ziele dahin, darzuthun, daß Gott und Natur (worunter ſie eine gewiſſe Maſſe oder körperliche Materie verſtehen) eins und daſſelbe ſeien, ſo irren ſie gänzlich." Aber ſelbſt hier läßt er die Anſicht durchblicken, daß die Natur anders aufgefaßt werden könne und ſolle; wenn dies aber geſchähe, ſo fiele auch die Scheidewand weg, welche die Gottheit und die Natur trennt. Bedeutſam iſt die Stelle Tract. theol. pol. C. VI.: „Es iſt wohl zu merken, daß ich hier unter der Natur nicht die bloße Materie mit ihren Affectionen, ſondern außer der Materie unendliches anderes verſtehe." — Gegen das Ende der Ethik kommen noch mehrere merkwürdige Stellen vor, worin Gott und Natur als gleichbedeutende Begriffe behandelt werden, indem vorausgeſetzt wird, es werde der Natur nichts entzogen, was ihr angehört. Eth. IV. Praefat. „Wir haben gezeigt, daß die Natur nicht um eines Zweckes willen wirke. Denn das ewige und unendliche Weſen, welches wir Gott oder Natur nennen (aeternum illud et infinitum Ens quod Deum seu Naturam appellamus), wirkt mit der nämlichen Nothwendigkeit, womit es exiſtirt. — Der Grund alſo, warum Gott oder die Natur wirkt, und der, warum er oder ſie exiſtirt, iſt einer und derſelbe." — IV. prop. 4. Demonstr. Die Macht, wodurch jedes Einzelding, folglich auch der Menſch ſein Sein bewahrt, iſt die Macht Gottes oder der Natur (ipsa Dei sive Naturae potentia) u. ſ. w." Und gleich darauf werden die zwei Attribute des Denkens und der Ausdehnung, die ſonſt immer Gott beigelegt werden, der Natur zugeſchrieben, indem es heißt: „Die Ordnung der Natur, inſofern ſie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens aufgefaßt wird." — — —

b. Von der Selbſtoffenbarung Gottes oder dem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen.

Es kommen bei Spinoza folgende Sätze vor:

„Alles was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, mußte immer als ein Unendliches exiſtiren, oder: es iſt durch daſſelbe Attribut ewig und unendlich.“ (Eth. I. pr. 21.)

„Alles was aus einem Attribute Gottes folgt, in wiefern es durch eine ſolche Modification modificirt iſt, welche nothwendig und unendlich durch daſſelbe exiſtirt, muß auch nothwendig und unendlich exiſtiren.“ (pr. 22.)

„Jeder Modus, welcher nothwendig und unendlich exiſtirt, mußte nothwendig entweder aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes oder aus einer ſolchen Modification eines Attributes, welche nothwendig und unendlich exiſtirt, folgen.“ (pr. 23.)

„Alles Einzelne oder jedes Ding, das endlich iſt und eine beſtimmte Exiſtenz hat, kann nicht exiſtiren noch zum Wirken beſtimmt werden, wenn es nicht von einer andern Urſache, welche ebenfalls endlich iſt und eine beſtimmte Exiſtenz hat, zum Exiſtiren und Wirken beſtimmt wird; und dieſe Urſache kann auch wieder weder exiſtiren noch zum Wirken anders beſtimmt werden, als durch eine endliche, und ſo ins Unendliche fort. — Das was endlich iſt und eine beſtimmte Exiſtenz hat, konnte nicht aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes herfließen; denn alles, was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, iſt unendlich und ewig. Es mußte alſo aus Gott oder einem ſeiner Attribute folgen, in ſofern es als afficirt oder modificirt betrachtet wird. — Aber aus einem Attribute, in ſofern dieſes durch eine ewige und unendliche Modification afficirt iſt, konnte es auch nicht folgen (nach S. 22). Es mußte alſo aus einem Attribute folgen, welches durch eine endliche Modification afficirt iſt. Eben ſo mußte aber auch wieder dieſe Modification von einer andern, die endlich iſt und eine

beſtimmte Exiſtenz hat, beſtimmt werden, und dieſe letztere wiederum von einer andern, und ſo ins Unendliche fort.“ (pr. 28. und Demonstr.)

Wenn man dieſe Sätze ſo ganz abgeriſſen betrachtet, ſo kommt man leicht zu der Anſicht, die hin und wieder geäußert worden iſt, es dürfe gar nicht einmal nach dem Entſtehen der endlichen Dinge aus dem Unendlichen gefragt werden; denn es gebe gar keinen Uebergang von dieſem zu jenen; da aus Unendlichem durchaus nur Unendliches folge, und Endliches ſtets regreſſiv durch Endliches bedingt ſei, ſo gebe es keinen Berührungspunkt zwiſchen beiden Allein die Sache darf doch nicht ſo aufgefaßt werden. Denn Spinoza fügt gerade dem 28ten Satze Beſtimmungen bei, welche deutlich zeigen, daß er es ſich angelegen ſein ließ, einen Verſuch zu machen, Endliches dem Unendlichen als ſeiner Urſache näher zu bringen. Ein eigener Erläuterungsſatz lautet ſo: „Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, dasjenige nämlich was aus ſeiner abſoluten (uneingeſchränkten) Natur nothwendig folgt, Anderes aber durch Vermittelung dieſer erſten Modificationen, indem es ohne Gott weder ſein noch gedacht werden kann, ſo folgt daraus: 1) daß Gott die abſolut nächſte Urſache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ſei —; 2) daß Gott nicht im eigentlichen Sinne die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden könne, ſondern nur allenfalls deswegen, um dieſe [als vermittelte] von denen, die er unmittelbar hervorbrachte, oder die aus ſeiner uneingeſchränkten Natur folgten, zu unterſcheiden.“ *)

---

*) Sigwart bemerkt mit Recht, es müſſe in dem Vorderſatze: Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt (hinc sequitur etc.) bei mediantibus his primis ein Subject eingeſchoben werden. — Schon Ewald ergänzte: „die andern (Dinge).“ — Auerbach hat ſich auch nicht übel aus der Sache gezogen, indem er überſetzt: „Da Einiges von Gott

Leider ſteht zwar, wie Sigwart richtig bemerkt, dieſe Stelle nicht recht im Einklange mit dem Schluſſe des Beweiſes des 23ten Satzes, wo das Unmittelbare und das Vermittelte durchaus nur auf das bezogen wurden, was die abſolute Natur Gottes und die ewigen und unendlichen Modificationen angeht, während hier auch die endlichen Modificationen als an der Vermittelung Theil habend dargeſtellt werden; und es iſt daher zweifelhaft, ob nicht eine größere Lücke Statt findet, als die in der vorigen Note bezeichnete. Dennoch iſt mit Gewißheit anzunehmen, daß Spinoza in dem Scholion des 28ten Satzes das Prinzip der Vermittelung geltend machen wollte, um das Endliche aus dem Unendlichen zu deduciren. Es iſt, als ob er ſich ſo ausgedrückt hätte: Wie es theils unmittelbare unendliche Modificationen gibt, welche aus der abſoluten Natur der göttlichen Attribute herkommen, theils mittelbare, welche aus jenen folgen, ſo entſtehen wieder durch Vermittelung von dieſen ſolche, die endlich heißen, die indeſſen ohne Gott weder ſein noch gedacht werden können. Er wird auch nur im uneigentlichen Sinne die entfernte Urſache der Einzeldinge genannt. Offenbar hat ſich alſo Spinoza beſtrebt, den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen durch die Unterſcheidung der unmittelbaren und der mittelbaren oder vermittelten Modificationen einigermaßen zu erklären.

Schon frühe walteten Zweifel über die ſubtilen Diſtinctionen, welche hier erwähnt worden ſind, namentlich die zwiſchen den unmittelbaren und den mittelbaren unendlichen Modificationen. Ein Correſpondent (Ep. LXV.) verlangte Aufſchluß, indem er bemerkte, Beiſpiele der erſten Art ſcheinen ihm Denken und Ausdehnung, der zweiten Verſtand in Bezug auf das Denken, Bewegung in Bezug auf die Ausdehnung. Spinoza berichtigt dies ſo (Ep. LXVI.): „Beiſpiele der erſten Art ſind in Rückſicht auf das Attribut des Denkens der abſolut unendliche Verſtand,

---

unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das was aus ſeiner abſoluten Natur nothwendig erfolgt, indem dies erſte Alles vermittelte, was doch ohne Gott weder ſein noch begriffen werden kann“ u. ſ. w.

und in Hinsicht auf die Ausdehnung Bewegung und Ruhe; ein Beispiel der zweiten Art ist die Form des ganzen Weltalls (facies totius Universi), welche alles Wechsels ungeachtet doch immer dieselbe bleibt." Dies steht in der genauesten Verbindung mit dem Schema, welches in der Ethik oft vorkommt:

Die ersten Modificationen
des Denkens und der Ausdehnung
sind
Verstand und Wille Bewegung und Ruhe.

Es ist also neben dem Verstande auch der Wille zu berücksichtigen. Beide aber gehören durchaus nicht zu der absoluten Natur Gottes, sondern schon zu der modificirten, und wenn auch von einem absolut unendlichen Verstande, und einem unendlichen Willen gesprochen wird, darf man sie nicht zu den göttlichen Eigenschaften zählen. In dem XXXI. Satze des ersten Buches der Ethik z. B. wird aufs bestimmteste erklärt, daß Verstand, Wille, Begierde u. s. w. nicht zur Natura naturans, sondern zur Natura naturata gehören, und es wird ausdrücklich bemerkt, dies gelte von dem Verstande, er möge endlich oder unendlich sein; und eben so wird im XXXII. von dem Willen Einiges, das nicht gerade hierher gehört, ausgesagt mit dem Zusatze: er möge als endlich oder als unendlich aufgefaßt werden.

Betrachten wir den unendlichen Verstand (Intellectus infinitus), so entsteht, weil er nicht zum absoluten Sein der Substanz gehört, die Frage, ob er auf den menschlichen Verstand beschränkt sei, wiefern die unendliche Reihe der Vorstellungen, welche die Menschen vermittelst des Verstandes bilden, berücksichtigt wird, oder ob er die constante Norm des Denkens, in sofern sich dieses als Verstand äußert, ohne Bezug auf die Vorstellungen, sei. Für die erste Ansicht scheint besonders folgende Stelle zu sprechen: Eth. V. pr. 30. schol. „Es erhellt, daß unsere Seele, in sofern sie sich im Verstande äußert, eine ewige Modification des Denkens ist, welche durch eine andere ewige Modification des Denkens bestimmt wird, und diese wieder von einer andern, und so ins

Unendliche fort, so daß alle zusammen den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen." *) Gleichwohl ist die zweite Ansicht wohl genauer, und ohne Zweifel auch mit dieser Stelle vereinbar. Der unendliche Verstand muß, theils, weil er als unmittelbare Modification erklärt, theils, weil er als solche der Bewegung gegenüber gestellt worden ist, gerade so, wie die Kraft der Bewegung allen Arten und Acten der Bewegung zum Grunde liegt, als die allgemeine Richtung, welche das Denken im Verstande nimmt, gefaßt werden. So wie sich das denkende Urwesen näher bestimmt, geht es in die zwei Richtungen des Verstandes und des Willens aus einander, so daß kein endliches Wesen anders als in dieser gedoppelten Form denken kann; jenes sind die Grundcharaktere, die Normen, wonach das menschliche Denken durchaus vor sich gehen muß, die ersten allgemeinsten Bestimmungen der Substanz. Vergleicht man die oben angeführte Stelle mit dieser Auslegung, so wird man sich leicht überzeugen, daß sie damit übereinstimmt, wenn sie schon auch die erste zu begünstigen scheinen möchte. Fürs erste geschieht der Vorstellungen selbst keine Erwähnung. Fürs zweite sind die Worte mens nostra quatenus intelligit gleichbedeutend mit mens nostra quatenus intellectu praedita est. Drittens ist der intellectus als aeternus cogitandi modus behandelt. So werden alle endlichen Aeußerungen und Vorstellungen des menschlichen Verstandes als Ergebniß des unendlichen Verstandes betrachtet. Er wäre freilich ohne sie leer, und sie gehören wesentlich zu ihm, aber er wird doch als jeden endlichen Intellectus begründend gedacht, während er selbst hinwieder im göttlichen Denken seinen Grund hat.

Aehnliches gilt von dem unendlichen Willen. Alle menschlichen Willensakte gehen zwar aus ihm hervor, aber wie der Wille

---

*) — — Apparet, quod mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus sit, qui alio aeterno cogitandi modo determinatur, et hic iterum ab alio, et sic in infinitum, ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

des Einzelnen und das was er will, endlich iſt, ſo bildet auch das geſammte Wollen aller Einzelweſen noch nicht den unendlichen Willen ſelbſt. Dieſer iſt zunächſt, ſo fern er der Subſtanz unmittelbar entſtammt, als diejenige Form des Denkens derſelben zu betrachten, nach welcher es unmöglich iſt, daß ein menſchliches Weſen nicht mit einem Willen begabt ſein ſollte; er iſt das Urgeſetz, daß jede menſchliche Seele wolle.

Bedenken wir, daß die unmittelbaren Modificationen der Ausdehnung, die unendliche Bewegung und Ruhe, den unmittelbaren Modificationen des Denkens gleich behandelt werden müſſen, ſo werden wir folgende Aeußerung Jacobi's zu beurtheilen wiſſen: „Es wird nun wohl klar genug bewieſen ſein, daß, ſo wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine beſondere unendliche Bewegung und Ruhe nebſt einer beſondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben ſo wenig, nach den Grundſätzen des Spinoza, außer den denkenden endlichen Dingen noch einen beſondern unendlichen Willen und Verſtand nebſt einem beſondern unendlichen abſoluten Denken geben könne.“ So plauſibel dieſe Darſtellung ſcheinen mag, ſo iſt ſie doch gar nicht haltbar. Richtig iſt, daß an nichts Abgeſondertes, Getrenntes zu denken iſt, und daß die Modificationen mit den Attributen der Ausdehnung und des Denkens im engſten Zuſammenhange ſtehen; aber man darf darum weder dahin gerathen, den Inbegriff der einzelnen ausgedehnten und denkenden Dinge, die endliche Modificationen ſind, den unendlichen Modificationen gleich zu ſetzen, noch viel weniger dahin, zu behaupten, ſie machen die Ausdehnung und das Denken der Subſtanz ſelbſt aus. Sie ſind nur nothwendige Aeußerungen der Subſtanz. Dieſe darf durchaus nur betrachtet werden, wie ſie, wenn alle Affectionen weggedacht werden, an ſich iſt. Als ſolcher (depositis affectionibus in se consideratae, hoc est, vere consideratae,) kommt ihr ein abſolutes, unbeſtimmtes Sein zu; auf der einen Seite ein Denken, das noch weder als Verſtand, noch als Wille wirkſam iſt, auf der andern Ausdehnung im weiteſten Sinne, ohne alle das gedacht, was Naturkräfte und einzelne dieſen unterworfene Körper betrifft. Sodann ſind ihre

erſten Aeußerungsweiſen, die Scheidung von Verſtand und Wille, ſo daß der menſchliche Geiſt nach dieſen zwei Richtungen denken muß, und eben ſo die conſtante ewige Kraft der Bewegung im Gegenſatze gegen die Ruhe, wornach alle Einzeldinge entweder ſich bewegen oder ruhen müſſen. Nunmehr folgen erſt alle endlichen Modificationen, die nach dieſen Hauptrichtungen ſich unterſcheiden laſſen. So eigen auch die Annahme eines unendlichen Verſtandes und Willens, wie einer unendlichen Bewegung und Ruhe ſcheinen mag, ſo bürgt ſie doch, mehr als kaum etwas Anderes dafür, daß Spinoza allgemeine und ewige Normen den einzelnen Erſcheinungen überordnete.

Jene Behauptung Jacobi's wird zwar einigermaßen, doch nicht hinlänglich gemildert durch folgende Sätze, die ihr vorangehen: „Das Endliche iſt in dem Unendlichen, ſo daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weiſe in ſich faßt, mit dem unendlichen Dinge ſelbſt eins und daſſelbe iſt. Dieſer Inbegriff iſt keine ungereimte Zuſammenſetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen, ſondern, der ſtrengſten Bedeutung nach, ein Ganzes, deſſen Theile nur in und nach ihm ſein, nur in und nach ihm gedacht werden können.“

Dies führt uns auf das allgemeine Princip des Pantheismus in Rückſicht des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, und das kosmologiſche Argument, in ſofern dieſes ſich beſcheidet, das Daſein der Gottheit, ohne den Zuſatz, daß ſie außerweltlich ſein müſſe, zu beweiſen. Sowie der Menſch die Aufmerkſamkeit auf ſich und die ihn umgebenden Dinge richtet, und ſich gleich allen Einzeldingen als Theil des Weltalls kennen lernt, wird er ſich zugleich bewußt, daß ſein und ihr Daſein abhängig und durch Anderes bedingt iſt. Blickt er vorwärts in die Zukunft, ſo iſt er gewiß, daß ein Fortgang ins Unendliche Statt finden wird, weil etwas nicht zu nichts werden kann, daß folglich zahlloſe Dinge auf einander folgen, und ein Zuſtand der Welt aus dem andern ſich fort und fort entwickeln werde. Richtet er ſeinen Blick rückwärts ſo verſichert er ſich hinwieder, daß ein Bedingtes immer wieder

aus einem andern Bedingten hervorging, und daß, wenn nicht Etwas aus Nichts entſtanden ſein ſoll, dieſe Reihe rückwärts, gleich der vorwärts gehenden, eine unendliche ſein muß. Dieſe unbegrenzte, anfang- und endloſe Kette bildet aber eine Einheit, eine Totalität, und durch alles Veränderliche und Wechſelnde hindurch zieht ſich etwas fort und fort Bleibendes; die Reihe ſetzt etwas ſich ſelbſt Tragendes, Haltendes voraus; das Werdende beruhet auf einem Seienden; die Wandlungen könnten gar nicht ſein ohne ein ſelbſtſtändiges Subſtrat, welches eben als ſolches ein allgenugſames, vollkommenes, unbeſchränktes ſein muß. Das, was das Weſen der Dinge ausmacht, tritt ſo den bloßen Erſcheinungen gegenüber, und der Träger aller Veränderungen wird dem, was nur kommt, um wieder zu verſchwinden, entgegengehalten. Alle dieſe Unterſchiede laſſen ſich zuletzt am beſten an die Begriffe der Subſtanz und ihrer Modificationen knüpfen.

Sind einmal dieſe Begriffe gebildet, ſo verſucht es der menſchliche Geiſt, das Verhältniß derſelben noch genauer zu beſtimmen. Weil es zum Weſen der Subſtanz gehört, ſich wirkſam zu zeigen, ſich ſelbſt zu beſtimmen, ſo wird erkannt, daß, wie ſie ſelbſt ewig iſt, ſie auch von Ewigkeit her Aeußerungen, Manifeſtationen ihres Seins von ſich gegeben habe. Dieſe erſcheinen alſo als gleich ewig mit ihr, indem ſo wenig eine Ewigkeit, als ein noch ſo kleiner Zeittheil angenommen werden darf, worin ſie unthätig geweſen wäre; ihre Thätigkeit aber beſteht eben darin, Determinationen, Modificationen, endliche Dinge aus ſich hervorgehen zu laſſen. Ihr kommt aber, da ſie ja Cauſalität in ſich ſchließt, immer die Priorität zu, in ſofern die Thätigkeitsäußerungen eines Weſens ſich von der Natur dieſes Weſens ſelbſt unterſcheiden laſſen. In eben dieſer Beziehung bemüht ſich die menſchliche Vernunft, auch das Weſen der Subſtanz ſofern zu beſtimmen, als ſich durch Zuſammenfaſſung aller endlichen Dinge die Einſicht in die allgemeinen Eigenſchaften des unendlichen Weſens gewinnen läßt.

Wenn der Anhänger der Transcendenz behauptet, die Idee, die er ſich von dem Unendlichen im Verhältniſſe zum Endlichen bilde, ſtehe weit über derjenigen des entgegengeſetzten Syſtemes, ſo bedenke

er, daß in dem bloßen Abgeſondertſein doch gewiß jener Vorzug noch nicht liegen kann; daß eine Urſache nach ihrer Wirkung zu ſchätzen iſt; daß hier ein und daſſelbe Product, der Inbegriff der endlichen Dinge, die Vorſtellung von ihrem Urheber beſtimmt. Scheint nun denn nicht der, welcher ſich jener erhabenen Idee rühmt, zu verſtehen zu geben, das Product ſei kaum des Urhebers würdig, während der, welcher die Urſache ganz der Wirkung gemäß auffaßt, und immer mit dieſer zuſammenhält, indem er ihre Allgenugſamkeit anerkennt, ſich an der Idee des Unendlichen weidet, ohne denjenigen zu beneiden, der ihn überbieten will? Die Idee der Subſtanz kann niemals niedrig ausfallen, da die Menſchheit und der Genius der Menſchheit als eines der zahlloſen Producte, die ihrem Weſen entſtammt ſind, erſcheint, und hinzugedacht wird: Was mag Geniales noch in der unendlichen Menge der Weltkörper ſich geoffenbart haben und fort und fort offenbaren?

Alle dieſe Punkte ſind von Spinoza auf manigfache Weiſe behandelt worden; es kommt aber viel darauf an, daß man keine Aeußerung abgeriſſen und iſolirt nehme, ſondern daß man alle Stellen im Verhältniſſe zu einander betrachte und gehörig ordne. Vor Allem wird die Allwirkſamkeit der Subſtanz von ihm hervorgehoben, und darauf aufmerkſam gemacht, daß es keine Zeit geben konnte, wo das Subſtantielle unthätig war. Es gehört zum Weſen der Gottheit, ſich von Ewigkeit zu Ewigkeit productiv zu äußern. „Es iſt uns ſo unmöglich, ſagt er, zu denken, Gott wirke nicht, als er ſei nicht.“*) — Obgleich aber ſo das Endliche als gleichewig mit dem Unendlichen erſcheint, ſo wird es doch dieſem ſtets nachgeſetzt und untergeordnet, keineswegs damit identifizirt. Dies zeigte ſchon jener oben behandelte Satz: „Die Subſtanz iſt früher als ihre Affectionen“; ferner das, was von der immanenten Urſache und der natura naturans gelehrt wird;

*) Tam nobis impossibile est concipere Deum non agere quam Deum non esse. II. Eth. pr. 3. Schol.

ſodann alles, was über die Subſtanz, in ſofern ſie als abſolut und undeterminirt betrachtet wird, im Gegenſatze gegen die Determinationen und das Nicht-ſein der Erſcheinungen, bemerkt; endlich das, was von den unmittelbaren Modificationen vorgebracht wird. Und ausdrücklich bezeugen dies noch folgende Worte: „Daraus erhellt klar, daß wir uns die Exiſtenz der Subſtanz als völlig verſchieden von der Exiſtenz der Modificationen denken.“*) (Epist. 29.) — „Das weiß ich, daß zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen keine Gleichmäßigkeit Statt findet, ſo daß der Unterſchied zwiſchen dem größten, trefflichſten Geſchöpfe und Gott kein anderer Unterſchied iſt, als der zwiſchen Gott und dem geringſten Geſchöpfe.“ (Epist. 58.)

Dieſes genügt, um jeden Zweifel zu unterdrücken, den einige Aeußerungen über den Fortgang ins Unendliche und über die Geſammtheit der Einzeldinge erwecken möchten, wie z. B.: „Wenn wir ſo weiter ins Unendliche fortgehen, werden wir leicht einſehen, daß die ganze Natur Ein Individuum iſt, deſſen Theile, d. h. alle Körper, auf unendliche Weiſe variiren, ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums.“ (S. die oben citirte Stelle von Kant über die Subſtanz.) (II. Eth. pr. 13. Lemma 7. Schol.) — „Die allgemeine Macht der ganzen Natur iſt nichts anderes als die Macht aller Einzeldinge zuſammen.“**) (Tract. theol. pol. XVI.)

Es kommt hier eine Behauptung in Betrachtung, deren Auslegung mit Schwierigkeiten verbunden iſt (II. Eth. pr. 8):

„Die Ideen der nicht exiſtirenden Einzeldinge oder Modificationen müſſen in der unendlichen Idee Gottes ſo enthalten ſein, wie die formalen Weſenheiten der Einzeldinge oder Modificationen in den göttlichen Attributen enthalten ſind.“ — Folgeſatz: „Hieraus folgt, daß, ſo lange die Einzeldinge nicht anders exiſtiren, als in ſofern ſie in Gottes Attributen enthalten ſind, auch ihr objectives

*) Unde clare apparet, nos existentiam substantiae toto genere a modorum existentia diversam concipere.

**) Universalis potentia totius Naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul.

Sein oder ihre Ideen nicht anders vorhanden ſind, als in ſofern die unendliche Idee Gottes exiſtirt; wenn man hinwieder von den Einzeldingen ſagt, ſie exiſtiren nicht nur, ſofern ſie in den göttlichen Attributen enthalten ſind, ſondern in ſofern ihnen ein wirklich dauerndes Daſein zukommt, ſo ſchließen ihre Ideen ebenfalls die Exiſtenz in ſich, welcher zufolge ſie in der Zeit dauernd genannt werden." *)

Es iſt vor allem aus die Erklärung der Ausdrücke objectives und formales Sein nöthig. Objectiv bezieht ſich bei Spinoza durchweg auf das, was unſere Zeit gerade durch das entgegengeſetzte Wort ſubjectiv bezeichnet; das objective Sein gilt ihm als das Sein eines Objectes in der Vorſtellung, daher die vorliegende Stelle ſelbſt die Idee als gleichbedeutend nennt. Das formale Sein iſt dagegen das, was ſonſt gewöhnlich von uns das objective Sein genannt wird. — Sigwart mahnt an die Gegenſätze von potentiâ und actu (der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach), implicite und explicite (unentwickelt und entwickelt), und ſagt: „Die einzelnen Dinge (d. h. die Körper und die Seelen) ſind zunächſt in den göttlichen Attributen der Ausdehnung und des Denkens nur potentiâ, implicite, und auf entſprechende Weiſe die Ideen davon auch in dem unendlichen (d. h. noch nicht mit beſtimmtem Inhalt erfüllten) Bewußtſein Gottes. Treten ſie in Folge der Actuoſität des göttlichen Weſens aus jenem potentiellen Zuſtande in das actuelle zeitliche Daſein (durare) her-

*) Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur. — Corollarium. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum Esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus Dei infinita idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

aus, ſo werden ſie mit dieſem auch in dem göttlichen Bewußtſein gedacht.“ Es iſt zweifelhaft, ob unter den Einzeldingen hier Körper und Seelen zugleich verſtanden werden ſollen, oder nur die Körper allein, und ob bei den Ideen an die im göttlichen Bewußtſein enthaltenen, oder nur die menſchlichen zu denken iſt. Was mich betrifft, ſo ſcheint es mir wahrſcheinlicher, daß die Einzeldinge hier nur von der realen, materiellen Seite aufgefaßt, und die Ideen nur auf die menſchlichen Seelen bezogen werden. Sodann aber iſt die Hauptfrage dieſe: Dürfen wir den Gegenſatz von potentiâ und actu, implicite und explicite geltend machen? Wenn dieſer Unterſchied ſchon ein natürlicher und in jedem pantheiſtiſchen Syſteme beinahe unvermeidlicher iſt, ſo trage ich doch Bedenken, denſelben in dasjenige des Spinoza aufzunehmen, weil er I. Eth. pr. 31. schol., nachdem er von dem Intellectus actu finitus aut actu infinitus und Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, (dem wirklichen Verſtande, er mag endlich oder unendlich ſein) geſprochen hat, ſo beſtimmt beifügt: „ratio, cur hic loquar de *intellectu actu*, non est, quia concedo *ullum* dari *intellectum potentiâ*, sed quia omnem confusionem vitare cupio etc.“ *) („Der Grund, warum ich hier von dem wirklichen Verſtande ſpreche, iſt nicht etwa der, weil ich zugebe, es gebe irgend einen potentiellen, ſondern weil ich jedes Mißverſtändniß zu vermeiden wünſche.“) Spinoza beſorgte ohne Zweifel, das abſolute, ganz undeterminirte Denken der Subſtanz zu trüben, wenn er auch nur einen Intellectus potentiâ in demſelben zuließe.

Kuhn**) hat, indem er noch die Lehre von der Priorität der Subſtanz hinzunahm, einen gewaltigen Angriff auf Spinoza's Lehre in folgender Form gemacht: „Ich möchte den Leſer auf die

*) Damit ſtimmt überein I. Eth. pr. 33. schol : 2. „Omnes, quos vidi, philosophi concedunt, nullum in Deo dari intellectum *potentiâ*, sed tantum *actu*.

**) Jacobi und die Philoſophie ſeiner Zeit. Mainz 1834.

drei Punkte aufmerksam machen, die, so lange sie dem Spinozischen Lehrgebäude für wesentlich gelten, hindern werden, es für ein durchaus begreifliches System zu halten. „Einmal mit einem Wunder ist jede Philosophie behaftet," sagt Jacobi; die spinozische aber hat ihrer drei:

1) Kann man nicht begreifen, wie etwas der Natur, und nicht zugleich der Zeit nach früher sein soll, wenn unter dem Verhältniß, das dadurch zwischen A und B gesetzt ist, keine blos logische Dependenz verstanden wird. Wenn ich alles Seiende als ein Ganzes schlechthin betrachte (Opp. posth. p. 527. oder 4. Brief am Ende), und mir unter der Idee des Ewigen vorstelle, also in Ansehung des Ganzen selbst sowohl als seiner Theile, kurz in Ansehung der Einheit und Vielheit, die Zeit und die Succession in der Zeit schlechthin ausschließe, so ist in diesem Ganzen alles gleich ursprünglich und mit Einem Schlag vorhanden. Was soll ich mir unter dem Frühern und Spätern in einem solchen Ganzen denken? Reell unterschiedene Dinge? Dann ist das Ganze als solches aufgehoben. Gesetzt also auch die Spinozische Vorstellung dieses Verhältnisses sei nicht irrig, so ist sie wenigstens transcendent.

2) Man unterscheidet in der Totalität des Seienden a) das schlechthin unendliche Wesen; b) das unendliche und endliche Wesen zugleich, d. h. den Uebergangspunkt des schlechthin Unendlichen zum schlechthin Endlichen; c) das schlechthin Endliche. Aber diese Betrachtungsweisen erscheinen entweder als bloße logische Abstractionen, oder, wenn es anders sein soll, sind sie einem endlichen Geiste wenigstens schlechthin unbegreiflich. Was man in dem letztern Falle noch begreifen kann, ist etwas rein Negatives, ich meine die Einsicht, daß das dreifache Verhältniß des ganz Unendlichen, halb Unendlichen, und ganz Endlichen nicht logisch genommen werden dürfe. Aber indem wir uns nach einem bejahenden Begriff, nach einer positiven Idee oder Anschauung dafür umsehen, bleibt unser Vermögen hinter dem Streben absolut zurück.

3) Der regressus in infinitum, durch welchen die einzelnen Dinge gegenseitig und reell von einander abhängig vorgestellt werden, ist entweder die Totalität des Seienden selbst, oder man findet

überall keinen Anknüpfungspunkt mit dem Unendlichen erſter und zweiter Ordnung."

Was den erſten Punkt betrifft, ſo iſt er durch das, was bei Behandlung der allgemeinen Principien bemerkt worden iſt, großen Theils ſchon erledigt. Nur noch ſo viel: Die Subſtanz iſt das ſich ſelbſt modificirende, beſtimmende, Veränderungen eingehende, ſich auf unendliche Weiſe thätig äußernde Weſen. Die Thätigkeitsäußerungen laſſen ſich aber immer vom Weſen ſelbſt unterſcheiden. Das Seiende, Subſtantielle iſt das Begründende. Die Modificationen gehen an der Subſtanz vor, und zugleich aus ihrer Natur hervor. In dem ewigen Weſen, indem es ſich von Ewigkeit her thätig äußert, werden dieſe Thätigkeiten, dieſe Manifeſtationen als nothwendige Wirkungen betrachtet. Und ſomit kommt eben der Subſtanz Priorität zu.

Nun kommt unſtreitig Nummer 2. hauptſächlich in Betrachtung. Verweilen wir bei der Unterſcheidung in ganz Unendliches, halb Unendliches, und ganz Endliches, wozu die unmittelbaren und mittelbaren Affectionen Spinoza's Veranlaſſung gaben, ſo häufen ſich freilich Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten, und es ſcheint ſich ſtatt eines Verknüpfungsgliedes eher eine Scheidewand zu bilden. Sind wir aber billig genug, das Weſentliche der Theorie von den unmittelbaren Modificationen aufzufaſſen, ſo werden wir, anerkennend, daß überhaupt die Bemühung, den Uebergang des Unendlichen zum Endlichen zu erklären, die ſchwierigſte von allen iſt, uns überzeugen, daß es wohl daran gethan iſt, die allgemeinſten, generellſten Beſtimmungen, Richtungen, Normen den ſpeziellen und einzelnen Determinationen überzuordnen. Gerade wie der allgemeinſte Begriff: Subſtanz, Sein, an die Spitze geſtellt iſt, ſo iſt es höchſt angemeſſen, nicht gleich die Einzeldinge, ſondern die allgemeinen Züge, Geſetze, Gegenſätze, denen die Einzelerſcheinungen folgen, hervorzuheben. Was würden die nämlichen Leute, die ſich ſo gut auf das Klagen verſtehen, für einen Lärm erheben, wenn z. B. eine einzelne Bewegung als erſte Modification der Ausdehnung erwähnt worden wäre, ohne daß der allgemeine Gegenſatz von Ruhe und Bewegung, und das allgemeine Geſetz der

Bewegung geltend gemacht worden wäre? Man kann freilich wieder einwenden, Spinoza erkläre ſich ja gegen die Abſtracta und das Generelle — allein genug, daß er, vom ſichern Genius geleitet, den eben bezeichneten Weg eingeſchlagen hat.

Einen ſtarken Beweis dafür, daß Spinoza viel auf die ſteten, ewigen Normen und Geſetze der Natur hielt, gibt folgende Stelle aus dem Tractat über die Ausbildung des Verſtandes. „Es iſt zu bemerken, daß ich unter der Reihe von Urſachen und realen Weſen nicht die Reihe der veränderlichen Einzeldinge, ſondern die Reihe der feſtbeſtehenden und ewigen Dinge (seriem rerum fixarum aeternarumque) verſtehe.“ „Das innerſte Weſen der Dinge beruht auf feſtbeſtimmten und ewigen Dingen, und muß zugleich aus den Geſetzen, die in dieſe Dinge wie in ihre wahren Urkunden eingeſchrieben ſind, wonach alles Einzelne geſchieht und ſich ordnet, abgeleitet werden.“ Eben ſo lautet eine Stelle des theologiſch-politiſchen Tractates folgendermaßen: „Weil die Naturgeſetze ſich auf Unendliches erſtrecken, und von uns unter der Form der Ewigkeit erfaßt werden, und die Natur ihnen gemäß in beſtimmter und unveränderlicher Ordnung ihren Gang geht, weiſen ſie auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit hin.“

Nunmehr hält es nicht mehr ſchwer, auch den dritten Einwurf wegen des unendlichen Regreſſes der endlichen Dinge zu entkräften. Dieſe gehen eben nach ewigen Geſetzen, in beſtimmten Grundrichtungen, aus dem Unendlichen hervor; es ſind ſtete, unerſchütterliche Normen, nach denen ſie fort und fort entſtehen.

Ich kann mich nicht enthalten, in Bezug auf Nummer 2 noch eines Vorwurfes von Schaller zu gedenken, welcher auch an diejenigen ſich anſchließt, welche ſich darin gefallen, Spinoza alles Mögliche anzuhaben. „Spinoza ſelbſt ſpricht auch von nothwendigen Modificationen, welche in ewiger und unendlicher Weiſe aus den göttlichen Attributen folgen, und welche eben darum nicht von außen bedingt fortwährend exiſtiren; gerade um die Erkenntniß dieſer Modificationen iſt es in der Phyſik zu thun: denn hierunter kann nichts Anderes verſtanden werden, als die ewigen

Geſetze der Natur, die conſtanten allgemeinen Formen der Körperlichkeit, ohne welche dieſe nicht exiſtiren und nicht gedacht werden kann. Für die Deduction dieſer Formen aber liegt in dem Begriffe der Ausdehnung als eines Attributes der Subſtanz kein Princip: die Empirie muß äußerlich hinzutreten, und das Denken nimmt nur das empiriſch Gegebene in Empfang, um alle qualitative Beſtimmtheit, allen Schein des Lebens davon abzuſtreifen, und es als ein Moment der Ausdehnung zu ſetzen. Ja, wie aus dem Begriffe der Ausdehnung ſelbſt, wie er von Spinoza gefaßt wird, keine nothwendige Beſtimmtheit deducirt werden kann, ſo gibt es auch keine; und Spinoza verfährt ganz conſequent, wenn er den Begriff der nothwendigen Modification wieder fallen läßt. Die Ausdehnung allein iſt das wahrhaft Ewige, Unveränderliche in dem Reiche der Körperlichkeit, und alle weitere Beſtimmtheit iſt von außen bedingt, und dem momentanen Verſchwinden hingegeben.*

Dies enthält viel Einſeitiges und Hartes. Gerade in der Behauptung, daß Spinoza die nothwendigen Modificationen conſequenter Weiſe wieder fallen laſſe,*) liegt keine Genauigkeit. Dies hat nur in ſoweit einen Sinn, als Spinoza nicht immerfort der unſtreitig ſubtilen Unterſcheidung von unmittelbaren und mittelbaren Modificationen Erwähnung thut; dagegen hält er das Schema:

Subſtanz.

Denken. Ausdehnung.

Verſtand. Wille. Ruhe. Bewegung.

durch die ganze Ethik hindurch feſt. Ruhe und Bewegung bleiben alſo auch conſtante allgemeine Formen der Körperlichkeit, und es mangelt nicht ſo völlig an aller weitern Beſtimmtheit, daß nichts als der allgemeine Begriff der Ausdehnung dominire. — Der Vorwurf aber, daß die Empirie äußerlich hinzutrete, und das em-

*) Auch Erdmann ſagt, Spinoza habe ſogleich die nothwendigen Modificationen zurückgenommen.

piriſch Gegebene vom Denken in Empfang genommen werde, hat nicht mehr Gewicht, als jener früher ſchon behandelte, daß die Attribute nicht a priori aus dem Begriffe der Subſtanz deducirt ſeien. Wo ſind conſtante Formen, Geſetze, Gegenſätze in den neuern naturphiloſophiſchen Syſtemen, die anders als auf empiriſchem Wege gefunden wären? Ja, wäre es auch nur Gewinn für die Wiſſenſchaft, wenn ſolche Beſtimmungen rein a priori gemacht, wenn Kräfte, Gasſtoffe u. ſ. w. ohne Rückſicht auf die Erfahrung aufgeführt würden? Uebermüthige und zugleich unwiſſenſchaftliche Forderungen unter dem Scheine der höchſten Wiſſenſchaftlichkeit! — Aber es ſoll vollends von dem durch Empirie Erworbenen alle qualitative Beſtimmtheit bis auf den Schein des Lebens abgeſtreift worden ſein? Folglich hat uns Spinoza die Natur als einen Leichnam hingeworfen! — Die lieblichen Schlußworte: „alle weitere Beſtimmtheit iſt von außen bedingt, und dem momentanen Verſchwinden hingegeben," entſprechen den frühern: „Wird unter der Beſtimmtheit der Ausdehnung, dem Modus, nichts weiter verſtanden als das Einzelne: die res singulares, ſo liegt es unmittelbar in dem Begriffe des Modus, daß derſelbe von außen bedingt iſt, daß er in jedem Momente ſich verändert, wechſelt, und verſchwindet, alſo keine wahrhafte Realität hat." Trauriges Loos aller Modificationen, die Spinoza in dem Weſen der Subſtanz begriffen und gegründet wähnte, die er als mit Nothwendigkeit aus ihr hervorgehend betrachtete; ſie ſind, wie es ſcheint, nur von außen her bedingt, nur loſe mit der Subſtanz verknüpft, und ſchwinden als unreal dahin.

Woran hält es am Ende? An nichts Anderm als dieſem: Spinoza's Subſtanz ſoll todt, oder wenigſtens ſcheintodt ſein, damit ſich unſere neuern Vivificatoren recht hervorthun können: ſie wollen es allein ſein, die eine lebensvolle Subſtanz, und lebensvolle Beſtimmtheiten, die nicht verſchwinden, beſitzen.

Wie die Attribute der Ausdehnung und des Denkens von einander unabhängig ſind, ſo ſind es auch die Modificationen. Ausgedehntes iſt ausſchließend aus dem Attribute der Ausdehnung herzuleiten; es iſt rein nur durch Anderes, das ausgedehnt, körperlich iſt, beſtimmt, und es bringt hinwieder nur Erſcheinungen in der

Körperwelt hervor; Geiſtiges iſt eben ſo einzig durch Geiſtiges bedingt, und wieder Geiſtiges bedingend. Es findet kein Einfluß, keine Wechſelwirkung zwiſchen den ausgedehnten Dingen und dem Gebiete der Vorſtellungen Statt. Die Modi des Denkens und die der Ausdehnung entſprechen ſich auf nothwendige Weiſe, ohne im geringſten von einander abzuhängen.*) Die Subſtanz bringt, indem ſie ſich als denkendes Weſen determinirt, Seelen oder Vorſtellungen, und, indem ſie ſich als ausgedehntes Weſen determinirt, Körper und Veränderungen an dieſen hervor; die beiderſeitigen Erſcheinungen gehören zuſammen: denn Bewußtſein begleitet jedes Ding und jede Thätigkeit deſſelben.

Spinoza ſagt II. Eth. pr. 7.: „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt eben dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.“**) — Folgeſatz. — „Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal (wie wir ſagen: objectiv, äußerlich) erfolgt, das erfolgt alles in der gleichen Ordnung und im gleichen Zuſammenhange in Gott objectiv“ (wie wir ſagen: ſubjectiv, in Bezug auf die Vorſtellungen). — Erläuterung. „Hier müſſen wir uns das ins Gedächtniß zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich: Alles, was von dem unendlichen Verſtande als das Weſen der Subſtanz ausmachend erkannt werden kann, gehört zu der einzigen Subſtanz, und folglich iſt die denkende Subſtanz und die ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe Subſtanz, welche bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute aufgefaßt wird.***) So iſt auch eine Modification der Ausdehnung und die Idee dieſer Modi-

*) Es darf niemanden befremden, daß man oft Vergleichungen zwiſchen dieſer Theorie und der Lehre von der präſtabilirten Harmonie angeſtellt, und die Vermuthung geäußert hat, jene könnte vielleicht dieſe veranlaßt haben.

**) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

***) Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.

fication ein und daſſelbe Ding, auf zwei Weiſen ausgedrückt.“ — „So lange die Dinge als Modificationen betrachtet werden, müſſen wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Urſachen einzig durch das Attribut des Denkens erklären; und in ſofern ſie als Modificationen der Ausdehnung betrachtet werden, muß eben ſo die Ordnung der ganzen Natur ausſchließend durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden; und eben dies gilt auch von den andern Attributen.“ — Eth. III. pr. 2. „Es kann weder der Körper die Seele zum Denken, noch die Seele den Körper zur Bewegung oder Ruhe, oder irgend etwas Anderem beſtimmen.“*)

Nachdem Sigwart ſich ſo geäußert hat, es ſei die Eine reine Subſtanz, das Eine reine Sein, das (in Beziehung auf die beſtimmten Attribute) Weder-Noch, was ſich in den Körpern und in den Seelen individualiſire, fügt er die harten Worte bei: „Wie nun aber aus dieſem ſchlechthin unbeſtimmten, leeren und ausgeleerten Weder-Noch die endlich wirklichen Dinge hervorgehen können, iſt völlig unbegreiflich. Aus dieſem Weder-Noch können die ſo durchgängig beſtimmten Dinge, daß jedes hat was zu ſeiner Natur gehört, und nicht hat was und weil es zu ſeiner Natur nicht gehört, ſchlechthin nicht begriffen werden. Es fehlt an einem Principium individuationis, und ſomit an der lebendigen Copula zwiſchen der Subſtanz und den endlichen Dingen, wie an einer ſolchen Copula zwiſchen den Attributen der Subſtanz.“

Ein Theil der Klage möchte noch hingehen; ſehen wir doch, daß Spinoza ſelbſt Einiges beſiderirte, indem der 72. Brief folgendes Geſtändniß enthält: „Wenn du mich frägſt, ob aus dem bloßen Begriffe der Ausdehnung die Mannigfaltigkeit der Dinge a priori bewieſen werden könne, ſo glaube ich ſchon klar genug gezeigt zu haben, daß dies unmöglich iſt, und daß eben darum auch die Materie von Carteſius nicht richtig durch Ausdehnung definirt

*) Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum neque ad quietem, nec ad aliquid aliud determinare potest.

iſt,*) indem ſie nothwendig durch ein Attribut erklärt werden muß, welches ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt. Doch ich werde vielleicht ſpäter einmal, wenn mir das Leben bleibt, mit dir beſtimmter hierüber eintreten; denn bis jetzt konnte ich noch nichts Genügendes darüber abfaſſen.“ Es bleibt hier ein weites Feld für Muthmaßungen, wie viel Spinoza coneedirt, und was er vermißt habe; Winke genug aber enthält die Stelle ſelbſt, daß er gleichwohl die Zuverſicht hatte, beſonders in Vergleichung mit Carteſius Vieles geleiſtet zu haben, indem er den Begriff der Bewegung aufnahm, und die Ausdehnung zu einem Attribute erhob, welches ewige und unendliche Weſenheit und Actuoſität enthält. — Schaller,**) der Spinoza eben jenen Vorwurf macht, hebt beſonders das hervor, daß die Ausdehnung ohne Negation, ohne Trieb, ohne etwas einen Prozeß Begründendes, ohne conſtante Formen und Geſetze, woraus ſich die Geſtaltung und Gliederung der Einzeldinge herleiten ließe, hingeſtellt werde; und ſo ſcheint ihm der Begriff der Ausdehnung als Attributes der Subſtanz kein Princip für die Deduction der einzelnen Erſcheinungen zu enthalten. Was dieſen Einwurf, ſo weit er dem Attribute gilt, betrifft, ſo ſcheint er ſchon dadurch ziemlich entkräftet zu werden, daß der Pantheismus in ſeinen bisherigen Formen immer den Gegenſatz des Geiſtigen und Ausgedehnten unter irgend welchen Benennungen, vorzüglich unter den Namen: Ideales und Reales, feſtgehalten hat. Und wie könnte auch leicht anders verfahren werden? Will man alſo Berückſichtigung der Kräfte oder Geſetze der Natur, ſo müßten dieſe wohl auf irgend eine Weiſe ähnlich derjenigen, wie Spinoza Bewegung und Ruhe der Ausdehnung untergeordnet hat, an die Ausdehnung geknüpft werden.

---

*) Damit iſt zu vergleichen, Epist. 70, worin es heißt: „Aus der Ausdehnung, wie ſie Carteſius faßt, nämlich als eine ruhende Maſſe, iſt es nicht nur ſchwer, ſondern ſogar rein unmöglich, die Exiſtenz der Körper zu erklären.

**) Geſchichte der Naturphiloſophie von Baco von Verulam bis auf unſere Zeit. Leipzig 1841. Erſter Theil. S. 342.

Betrachten wir aber etwas genauer die Zumuthung, dieſe Kräfte aufzuführen, ſo entſchuldigt nicht etwa bloß den Spinoza der Standpunkt der Naturkenntniß ſeines Zeitalters, ſondern es iſt ihm ſogar als ein ſicherer Takt nachzurühmen, daß er bei dem Allgemeinen ſtehen geblieben iſt. Denn ſelbſt ſeit die Naturwiſſenſchaft ſo unendliche Fortſchritte gemacht, ſeit man die Gaſe, die elektriſche, galvaniſche, magnetiſche Kraft und ſo viele andere Principien kennen gelernt hat, iſt es doch noch nicht gelungen, das Entſtehen der organiſchen Weſen zu erklären, und alle ins Detail gehenden Verſuche der Neuern, das Weltall zu conſtruiren, ſind nicht ohne Grund den Kosmogenien der Alten verglichen worden. Wie lange mag es vollends noch dauern, bis ein Princip der Individualiſirung, auch nur in dem Sinne genommen, daß bewieſen werden könnte, es hätten gerade die und die Thierarten nothwendig entſtehen müſſen, aufgefunden ſein wird? — Kehren wir zu Sigwart zurück, ſo iſt damit gleich ſeine Forderung eines Princips der Individuation als eine zu hoch geſpannte abgewieſen; und wenn er gleich Andern eine lebendige Copula zwiſchen dem Unendlichen und den endlichen Dingen vermißt, ſo kommt es eben ſehr in die Frage, ob nicht die allgemeinen Beſtimmungen, die Spinoza wählte, ſpeziellen, wie ſie verlangt werden, ohne daß doch gezeigt wird, welches dieſe ſein ſollten, vorzuziehen ſeien. Daß er ſich die Subſtanz allgenugſam dachte, um die mannigfaltigen Einzeldinge hervorzubringen, iſt offenbar, und eben ſo nicht zu bezweifeln, daß er ſich die Frage vorgelegt habe, ob er einzelne ihm bekannte Kräfte erwähnen ſolle; allein er that darauf Verzicht, weil er einſah, daß ſolche einzelne Factoren nicht ausreichen, um die Conſtruction des Alls vorzunehmen und die Derivation aller Arten von organiſchen Weſen durchzuführen. — Wenn ſodann der Mangel einer Copula zwiſchen den Attributen der Subſtanz ſelbſt gerügt wird (Vgl. auch Erdmann); ſo muß dieſem wenigſtens das entgegengehalten werden, daß er, ſo gewiß ſie eben zu Einer Subſtanz gehören, ein harmoniſches Zuſammenwirken vorausſetzte; und es war ihm nun einmal, weil er feſt überzeugt war, daß Geiſtiges nicht das Materielle aus ſich herausgedacht, noch auch das Körper-

liche Geiſtiges habe hervorbringen können, nicht möglich, ein anderes Verhältniß zwiſchen beiden zu ſtatuiren. — Allein wie mochte doch Sigwart, bei ſeiner ſonſt ſo ruhigen und würdigen Haltung, darauf gerathen, die Subſtanz durch jene harten Worte zu bezeichnen: „das ſchlechthin unbeſtimmte, leere und ausgeleerte Weder-Noch?“ Dieſe Bezeichnung enthält viel Widriges und Ungegründetes. Wie? das allvollkommene, Alles begründende und in ſich ſchließende Weſen ſoll der Leerheit verdächtigt werden? Schönes Vorrecht des Theismus, Alles aus der bloßen Willkür des Gedankens abzuleiten, und damit jeder weitern Nachfrage nach Gliederung und Individualiſirung überhoben, und vor jeder Klage geſichert zu ſein, daß es an einem Princip für die Körperwelt und die in ihr vorkommende Mannigfaltigkeit mangle! — Es iſt auch, wie wir oben geſehen haben, nicht genau, wenn Sigwart irgendwo die Subſtanz attributlos nennt. Undeterminirt, unbeſtimmt iſt ſie allerdings, im Gegenſatze gegen die Determinationen, Affectionen, aber die allgemeinen Attribute des Denkens und der Ausdehnung ſind ihre ewigen, von einander unabhängigen Eigenſchaften, die ſich eben deshalb nicht erſt zu ſcheiden brauchten. Und wenn ſchon geſagt wird, daß die ausgedehnte und die denkende Subſtanz eine und dieſelbe ſei, ſo wird um dieſer Einheit willen jene Zweiheit nicht aufgehoben. Die Subſtanz iſt von Ewigkeit her denkend und ausgedehnt, inſofern aber gleichwohl noch undeterminirt, bis die einzelnen Daſeinsweiſen in beiden Richtungen aus ihr hervortreten.

Daraus, daß die Modificationen der Ausdehnung und die des Denkens ganz unabhängig von einander ſind, ergibt ſich zweierlei: 1) daß beiden Arten der Modificationen ganz gleiche Dignität, gleicher Rang zukommt; 2) daß das Spinoziſche Syſtem weder ausſchließend einen realiſtiſchen, noch einen idealiſtiſchen Charakter hat, ſondern Realismus und Idealismus zu vereinigen ſucht, was auch ſchon die Lehre von den Attributen gezeigt hat. An dieſem ausgemachten Reſultate des Spinozismus ſollte man ſich durchaus durch nichts irre machen laſſen, und noch weniger geſchäftig ſein, Einiges hervorzuſuchen, welches den Parallelismus aufzuheben ſcheinen könnte. Man hat vorzüglich an der Behauptung Spi-

noza's Anſtoß genommen, daß, je trefflicher ein Körper, um ſo trefflicher auch ſeine Seele ſei. (II. Eth. pr. 13. schol.) Allein man kann nicht nur nicht beweiſen, daß dieſer Satz geradehin ausſage, es ſei eine Seele darum vorzüglicher, weil ihr Körper vorzüglicher ſei, ſondern man muß auch zugeben, daß der Sinn ganz wohl nur der ſein kann: „Da die zwei Reihen der denkenden und der ausgedehnten Dinge aus den von einander unabhängigen Attributen des Denkens und der Ausdehnung hervortreten, ſo laufen ſie ganz parallel neben einander fort, und wo ein Einzelding in der einen Beziehung Vorzüge vor den übrigen beſitzt, beſitzt es ſie zugleich auch in der andern. Nun ſcheint es freilich Vielen fatal, daß Spinoza den Körper als das Maß beſtimmende Glied wählt, während eben ſo gut die Seele hätte hervorgehoben und geſagt werden können: je vollkommener eine Seele, deſto vollkommener iſt auch ihr Körper. Allein mich dünkt, Spinoza habe gerade den ſchicklichern Maßſtab gewählt. So lange es dem Menſchen nicht gegönnt iſt, ſich von einem puren puten Geiſte eine deutliche Vorſtellung zu machen; ſo lange wir im Grunde darauf beſchränkt ſind, Bewußtſein und Denken als mit einem Organismus verbunden zu betrachten, ſo will es nicht recht angehen, den entgegengeſetzten Weg einzuſchlagen, wenn man noch ſo geneigt ſein mag zuzugeſtehen, daß der Geiſt der Miene des Menſchen Ausdruck verleihe. Sehen wir beſonders auf den niedrigern Kreis der animaliſchen Weſen, ſo trügen wir doch gewiß Bedenken, den umgekehrten Satz aufzuſtellen. — Dies hängt genau mit einer Aeußerung Spinoza's im 58. Briefe zuſammen (worin er ſich herabläßt, den Glauben an Geſpenſter zu bekämpfen): „Den Grund, der darin beſteht, daß du annimmſt, da ein Körper ohne Seele beſtehen könne, müſſe auch eine Seele ohne Körper beſtehen können, halte ich für widerſinnig. Sage mir doch: iſt es nicht auch wahrſcheinlich, daß es Gedächtniß, Gehör, Geſicht u. ſ. w. ohne Körper gebe, weil wir Körper ohne Gedächtniß, Gehör, Geſicht u. ſ. w. antreffen? Oder gibt es eine Kugel ohne Kreis, weil es einen Kreis ohne Kugel gibt?“

Den Schlu dieſes Abſchnittes mag die Lehre bilden, daß alle

Dinge eben darum, weil ſie dem unbeſchränkten, allvollkommenen Weſen entſtammen, vollkommen ſeien. I. Eth. pr. 33. schol. 2. „Aus dem Vorhergehenden folgt klar, daß die Dinge von Gott in der höchſten Vollkommenheit hervorgebracht worden ſind, da ſie ja aus der vollkommenſten Natur nothwendig hervorgegangen ſind.“*) Dies ſchließt Abſtufungen, wornach uns das eine verhältnißmäßig vollkommener erſcheint, als das andere, nicht aus. Daher bemerkt Spinoza am Ende des Anhanges zum erſten Theile der Ethik: „Denen, welche fragen, warum Gott nicht alle Menſchen ſo geſchaffen habe, daß ſie ſich einzig durch die Vernunft leiten laſſen, antworte ich nur: weil es ihm nicht an Stoff gebrach, Alles von der höchſten bis zur niedrigſten Stufe der Vollkommenheit zu erſchaffen; oder eigentlicher geſprochen, weil die Geſetze ſeines Weſens ſo umfaſſend ſind, daß ſie zur Hervorbringung alles deſſen, was von einem unendlichen Verſtande begriffen werden kann, hinreichten.“ — Es iſt gleichwohl von Mehrern die Klage erhoben worden, es fehle dem Spinozismus an dem Begriffe der Entwickelung, des Fortſchrittes, der Vervollkommnung der Welt. Wenn auch, heißt es, gelehrt werde, Alles entſtamme der vollkommenſten Natur, ſo ſei darunter doch nur die unbedingte Macht (potentia) gemeint; und wenn es laute, Alles ſei vollkommen, ſo bedeute dies doch nur ſo viel: jedes Ding ſei, weil es als nothwendiges Product der Subſtanz betrachtet werden müſſe, ſo wie es ſei (es möge ſein, wie es wolle) vollkommen, ohne Rückblick auf die Vergangenheit und ohne Hinblick auf die Zukunft. Da dies indeſſen hauptſächlich in Bezug auf die Menſchheit gelten muß, und in das ethiſche Gebiet hinübergreift, ſo wird ſich ſpäter zeigen, ob Spinoza's Moral das ſittliche Fortſchreiten des Einzelnen und der Geſammtheit begünſtige oder nicht.

---

*) Ex praecedentibus clare sequitur, res summa perfectione a Deo fuisse productas, quandoquidem ex data perfectissima natura necessario secutae sunt.

Anmerkung.

Es ist schon oben des unseligen Versuches von Thomas, das Hauptprincip des Spinozismus, daß es nur Eine Substanz gebe, wegzuräumen, gedacht worden; nunmehr können wir bestimmter darüber eintreten, und das prüfen, was an die Stelle jenes Grundsatzes gesetzt werden soll. „Spinoza, sagt er, kannte keine Substanz, welche als Grund der Attribute der Ausdehnung und des Denkens betrachtet werden sollte, er kannte nur die absoluten Substanzen der Ausdehnung und des Denkens, die ewig waren und eben deswegen auch seine ewige Gottheit constituirten.“ Und indem er bald sagt, die Annahme der einzigen Substanz sei bloß eine Fiction, bald, Spinoza habe von ihr ernstlich nichts wissen wollen, stützt er seine Ansicht darauf, daß, indem jedes Attribut als ein durch und für sich selbst zu begreifendes, unabhängiges und ewiges gesetzt werde, es für ein substantielles, mithin für eine Substanz erkärt werde. „Die Proposition, daß jedes Attribut einer Substanz durch sich begriffen werden müsse, stellte in der That für jeden, der in die Sache, nicht aber in die Worte eindringt, die Substantialität der Attribute so genau und bestimmt fest, als nöthig war.“ — Dieser Ansicht stehen nicht nur die Stellen der Ethik entgegen: „Es gibt im ganzen Sein der Dinge nur eine einzige Substanz; die denkende und die ausgedehnte Substanz ist eine und dieselbe Substanz;“ sondern ganz vorzüglich die bestimmte Erklärung Spinoza's, daß darum, weil jedes Attribut durch sich begriffen werde, die Einheit der Substanz nicht getrübt, noch aufgehoben werde: I. Eth. pr. 10. schol. „Daraus erhellt, daß, wenn schon zwei reell verschiedene Attribute, d. h. solche, deren eines ohne Hülfe und Einfluß des andern besteht, gedacht werden, wir daraus nicht schließen dürfen, sie machen zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen aus (duo entia sive duas diversas substantias constituere). Denn das gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werden muß, weil ja alle Attribute, die sie besitzt, immer zugleich in ihr waren, und keines durch das andere hervorgebracht werden konnte, jedes

vielmehr die Realität und das Sein der Subſtanz ausdrückt. Es iſt alſo gar nicht ungereimt, Einer Subſtanz mehrere Attribute beizulegen" u. ſ. f. Solche Aeußerungen Spinoza's haben für Jeden, der nicht überall hinter den Worten des Schriftſtellers etwas Anderes wittert, Beweiskraft genug; gleichwohl mag auch noch ein Gegengrund gegen dieſe Theorie beigefügt werden, worauf ſie ſelbſt führt. Da Spinoza von unendlichen Attributen ſpricht, ſo müßten, wenn jedes Attribut zu einer Subſtanz erhoben wird, conſequenter Weiſe, nicht bloß zwei, ſondern unendlich viele Subſtanzen ſtatuirt werden.

Thomas hat ſodann eine ſeltſame Theorie herausgekünſtelt, wonach Alles auf einfache Elemente oder Elementartheilchen zurückzuführen wäre. Er hat ſeine Anſicht am Ende ſeines Werkes in folgenden Sätzen concentrirt: „Spinoza's Methode ging aus von dem Satze, daß es in dem Gedankenkreiſe des menſchlichen Geiſtes Begriffe gebe, die wahr ſind, d. h. deren Inhalte, deren Weſenheit wirkliche Dinge, formale Weſenheiten entſprächen. Dieſelbe Methode leitete ihn zu einfachſten Begriffen, als Repräſentanten und conſtituirenden Factoren aller Wahrheit, und mit gleicher Nothwendigkeit zu den ihnen correſpondirenden einfachſten und ewigen Elementen aller Dinge. Zwei Claſſen ſolcher Elemente traten an die Spitze, die des objectiven (ſubjectiven) und die des formalen (objectiven, äußern) Daſeins; ſie wurden als ſelbſtſtändige, abſolute Subſtanzen der nächſte und letzte Grund der Dinge, conſtituirten die ewige Gottheit, und hießen in Beziehung auf ſie, als conſtituirende Factoren derſelben, Attribute. Beide entwickelten ſich in nothwendigem Parallelismus zu der unendlichen Reihe der endlichen Dinge, die alle als ſeiend in Gott unmittelbar aus dieſer Schlußfolgerung ſich ergaben, und dieſen zu einem mit dem Inbegriffe der Einzeldinge identiſchen Weſen erhoben." Was das Verhältniß der einfachen Elementartheilchen zu dem, was hier als Subſtanz gilt, betrifft, ſo macht die Geſammtheit aller Elemente des Denkens nebſt dem, was ſich in unendlicher Reihe daraus ergibt, die denkende Subſtanz, und eben ſo die Geſammtheit aller Elemente der Ausdehnung nebſt dem,

was ſich fort und fort in der Körperwelt aus ihnen entwickelt, die ausgedehnte Subſtanz aus. Beide Subſtanzen zuſammen aber machen die Gottheit aus. Damit darüber kein Zweifel übrig bleibe, mag noch folgende Stelle (S. 94) beigefügt werden: „Darum konnte er (Spinoza) auch an keine Gottheit denken, welche durch ihre Attribute ein ausgedehntes und denkendes Ding wurde, mußte er auch von einer ſolchen ſprechen, quoad imaginationem, ſo war ſie doch, quoad mentem, d. h. auf dem Wege der richtigen reflexiven Erkenntniß nur conſtituirt durch die beiden zwar ſelbſtſtändigen, aber wegen der Uebereinſtimmung zwiſchen formaler (objectiver) und objectiver (ſubjectiver) Eſſenz, auch ohne ſubſtantielles Band, zuſammenhängenden Subſtanzen der Ausdehnung und des Denkens, in welchen die Zuſammenfaſſung aller einfachſten Elemente das Individuum der letzten Ordnung, die Natur oder Gott, ergab, als vollkommenſtes Weſen, weil dann außer demſelben keine Realität mehr zu denken war; er ſelbſt aber war einig, unendlich, und der Inbegriff alles Seins.“ — Dieſe neue Theorie ſtützt ihr Erfinder nicht etwa bloß auf jene oft in Bezug auf den Regreß vorkommende Formel: „und ſo ins Unendliche fort (et sic in infinitum)“, ſondern auch theils auf mehrere Stellen in dem Tractatus de intellectus emendatione, theils vorzugsweiſe auf einige Aeußerungen in den Briefen. Die Briefe von und an Oldenburg ſcheinen wenig hierauf Bezügliches zu enthalten; dagegen mag ein Brief von Blyenbergh, auf welchen beſonderes Gewicht gelegt wird, citirt, und die Art der Beantwortung geprüft werden. Blyenbergh ſchrieb im Jahr 1665 an Spinoza unter andern Folgendes (Epist. 37.): „Der vierte Punkt iſt, was du unter den Worten verſteheſt, die Ludwig Meyer in der Vorrede in deinem Namen geſchrieben hat, nämlich: „Unſer Autor (Spinoza) gibt zwar zu, es gebe in der Natur der Dinge eine denkende Subſtanz, aber er leugnet, daß ſie das Weſen der menſchlichen Seele ausmache; er behauptet, auf gleiche Weiſe, wie die Ausdehnung durch keine Schranken begrenzt iſt, ſei auch das Denken durch keine begrenzt; und folglich ſei, wie der menſchliche Körper nicht abſolut, ſondern nur auf eine gewiſſe Weiſe nach den Geſetzen

der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe determinirte Ausdehnung ſei, eben alſo auch der Geiſt oder die menſchliche Seele nicht abſolut, ſondern durch die Geſetze der denkenden Natur durch Ideen auf beſtimmte Weiſe determinirtes Denken, welches nothwendig jedes Mal da gegeben ſei, wo ein menſchlicher Körper zu ſein beginne.“ Hieraus ſcheint zu folgen, daß, ſo wie der menſchliche Leib aus tauſend Körperchen zuſammengeſetzt iſt, auch der menſchliche Geiſt aus Tauſenden von Gedanken beſtehe;*) und daß, wie der menſchliche Leib in jene Tauſende wird aufgelöst werden, aus denen er zuſammengeſetzt wurde, auch unſere Seele, wenn ſie den Körper verläßt, in eben ſo viele Gedanken, woraus ſie beſtand, werde aufgelöst werden. Und ſo wie die aufgelösten Theile unſers Körpers nicht weiter vereinigt bleiben, ſondern andere Körper ſich zwiſchen ſie eindrängen, ſo ſcheint auch zu folgen, daß, bei der Auflöſung unſerer Seele, jene unzähligen Gedanken, aus denen ſie beſtand, nicht länger verkunden bleiben, ſondern ſich zerſtreuen; und wie die aufgelösten Körper zwar bleiben, jedoch nicht als menſchliche, ſo werde durch den Tod unſer denkendes Weſen zwar nicht ſo aufgelöst, daß gar kein Gedanke oder kein Denkendes fortdauerte, aber doch ſo, daß ihm nicht mehr das bleibe, was es zu einer menſchlichen Seele machte. Daher iſt mir, als ob du annehmeſt, die denkende Subſtanz des Menſchen werde verändert und aufgelöst, gleich den Körpern, ja einige könnten ſogar, wie du, wenn mich das Gedächtniß nicht täuſcht, einmal von den Gottloſen verſicherteſt, völlig untergehen, und gar keine Gedanken übrig behalten.“

Wie benimmt ſich nun Spinoza? Er antwortet erſt nach der Rückkehr von einer Reiſe, vor welcher Blyenbergh ihn ausdrücklich gebeten hatte ihm zu ſchreiben, und erſt nachdem er eine zweite Zuſchrift, welche einige Spuren des Unwillens über die Zö-

*) Unde sequi videtur, sicut corpus humanum ex millenis compositum est corporibus, ita etiam humanam mentem ex millenis constare cogitationibus.

gerung enthielt, empfangen hat. Und die Antwort ſelbſt beſteht im Weſentlichen nur darin, daß er Blyenbergh bittet, von ſeinem Verlangen wegen näherer Erörterung gewiſſer Punkte abzuſtehen — was denn auch dem Briefwechſel ein Ende machte. So leid es einem thut, daß Blyenbergh ſo abgefertigt werden mußte, theils um ſeiner ſelbſt willen, theils um der Nachwelt willen, welche ebenfalls ſich des nähern Aufſchluſſes erfreut hätte, ſo begreiflich iſt es doch, daß Spinoza, ſeiner Humanität ungeachtet, ſich ſo zurückzog. Es hatte ſich nämlich in den Briefen immer mehr der ungeheure Abſtand ihrer Anſichten hervorgethan. Blyenbergh war nicht bloß Theiſt, ſondern er hielt ſich auch an die poſitive Religion. Daneben ſetzte Blyenbergh dem Spinoza mit bald mehr bald weniger ſcharfſinnigen Einwürfen, namentlich ſolchen, die ſich auf den Begriff der Nothwendigkeit bezogen, zu, und ermangelte nicht, vorzüglich die Conſequenz für die Moral hervorzuheben. Endlich waren ſeine Zumuthungen ſolcher Art, daß es Spinoza großen Zeitaufwand und viele Mühe gekoſtet hätte, ſie zu erfüllen. Gerade in dem Briefe, woraus ein Bruchſtück angeführt worden iſt, forderte Blyenbergh neben dem erwähnten Punkte, Aufſchluß darüber, was in den Carteſianiſchen Principien und den metaphyſiſchen Betrachtungen die Anſicht des Carteſius und was hingegen ſeine eigene ſei; ob es einen Irrthum gebe, und worin er beſtehe; in wie fern er behaupte, daß es keinen freien Willen gebe; daß ihm einige der hauptſächlichſten Definitionen, Axiome, Poſtulate, worauf ſich Spinoza's Ethik gründe, mitgetheilt werden möchten, um beſonders den Satz ſich erklären zu können, „daß die Beſtändigkeit, womit wir wünſchen, daß jeder das Seinige für ſich habe, aus der klaren Erkenntniß Gottes und unſerer ſelbſt entſpringe.“ Es wird jeder geſtehen müſſen, daß die Fragen ſchnell hingeſchrieben waren, die Antworten aber eigentliche Abhandlungen veranlaßt hätten. So iſt es gewiß leicht erklärbar, daß Spinoza keine Luſt haben konnte, allen den zudringlichen Forderungen zu entſprechen — wenn ſchon von Blyenbergh das freundliche Wort beigefügt war: „Ich wünſchte, daß ich deine Mühe durch irgend eine Gefälligkeit vergelten dürfte.“ — Kann nun denn aber Spinoza's Stillſchweigen

über jene Grundbeſtandtheilchen aller ausgedehnten und denkenden Dinge zu Gunſten derſelben entſcheiden, da noch ſo viele andere Punkte auf gleiche Weiſe unerörtert geblieben ſind? Dieſe Interpretation iſt gerade ſo ſonderbar, als die, welche Thomas in Bezug auf die Ethik geltend macht. Da dieſes Werk ſo viel als nichts enthält, das die erkünſtelte Theorie begünſtigt, ſo iſt es unſäglich, was alles in Rückſicht auf daſſelbe vorausgeſetzt, und mit welchem Raffinement ihm eine andere Tendenz untergeſchoben wird. Doch es lohnt ſich wahrlich nicht der Mühe dabei zu verweilen: denn was ſolchermaßen das Gepräge der Unnatürlichkeit und Unwahrheit an ſich trägt, wird von ſelbſt fallen, wenn es ſich noch ſo ſehr geltend zu machen ſucht. Dagegen mögen noch zwei Punkte erwähnt werden, welche dieſe moderne Theorie an ſich als nichtig und verwerflich darſtellen. Fürs erſte iſt es gar nicht möglich, eine deutliche Vorſtellung davon zu gewinnen, was unter den Elementartheilchen des Denkens zu verſtehen ſei. Zweitens iſt die Lehre von Urtheilchen, Atomen, Monaden, überhaupt Spinoza's Lehre ganz fremd. Da, wo er den Satz, daß die abſolut unendliche Subſtanz untheilbar ſei, zu beweiſen ſucht, macht er darauf aufmerkſam, daß, wenn ſie theilbar wäre, die Theile entweder die Natur der Subſtanz behalten oder nicht behalten müßten. Im erſten Falle wären alle Theile eben ſo viele Subſtanzen, im zweiten würden ſie Subſtanz zu ſein aufhören, und wie könnten heterogene Theile ſie ſelbſt ausmachen?

Einen andern nicht unbedeutenden Mangel glaubte Carl. Phil. Fiſcher*) an der Subſtanz zu entdecken. „Das Grundweſen exiſtirt nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in den Attributen oder Grundbeſtimmungen der Ausdehnung und des Denkens, und mithin einerſeits als räumliches, anderſeits als wiſſendes Grundweſen. Indem das Grundweſen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in ſeinen Attributen exiſtirt, iſt es an ſich nur die abſtracte Identität derſelben. Als dieſe abſtracte Identität iſt es die eben ſo unlebendige

*) Die Idee der Gottheit. Stuttgart 1839. S. 6.

wie ungeiſtige, und mithin ſchlechthin unreale Indifferenz des Seins und des Bewußtſeins. — Der Grundirrthum des ſubſtantiellen Pantheismus*) iſt die Unrealität und Unwahrheit ſeines Princips ſelbſt.“ — Mich dünkt, Fiſcher bekämpfe ein von ihm ſelbſt geſchaffenes Phantom. Würden wir das nämliche Experiment mit irgend einem endlichen Weſen vornehmen, daß wir ihm nämlich ſeine Attribute abſtreiften, ſo würde ſich das Gleiche, aber auch die Leerheit des Verſuches zeigen. Was würde Fiſcher ſagen, wenn wir ihm ſelbſt nicht nur den Körper, ſondern auch den Geiſt entziehen und dann ausrufen wollten: Seht da ein pures Nichts, die höchſte Unrealität! Die Attribute conſtituiren eben das Weſen; will man dieſes an und für ſich, von Attributen entblößt, auffaſſen, ſo wird es freilich ein Nichts, aber eben um dieſer haltloſen Entblößung willen. — Vielleicht möchte ſich aber Fiſcher darauf ſtützen, daß die Subſtanz undeterminirt (indeterminata) genannt werde. Allein dieſer Ausdruck bedeutet nicht: attributlos, ſondern: unmodificirt. — Man könnte verſucht ſein, noch beizufügen, daß, wenn auch Ausdehnung und Denken weggedacht würden, die Subſtanz noch nicht ſo ganz unreal erſchiene, wegen der übrigen uns unerkennbaren Attribute.

---

3. Die Lehre von der menſchlichen Seele.

a. Von der Natur der menſchlichen Seele und ihrem Verhältniſſe zum Körper.

Der Menſch ſteht zu der göttlichen Subſtanz in dem nämlichen Verhältniſſe, wie alle Einzeldinge, welche nichts als Modificationen derſelben ſind.**)

---

*) Dies iſt die Benennung des ſpinoziſchen Pantheismus, als deſſen Hauptlehre die von der Subſtanz anzuſehen iſt.

**) Es könnte ſeltſam ſcheinen, daß Spinoza, der ſo oft von Gott ſagt: quatenus humanae mentis essentiam constituit, doch

Und zwar ist er dem Leibe nach eine Modification der Substanz, in sofern ihr das Attribut der Ausdehnung zukommt, der Seele nach eine ihrer Modificationen, in sofern ihr das Attribut des Denkens zukommt.

Der Leib kommt nach dem Plane des ganzen Werkes der Ethik nur in soweit in Betrachtung, als es der Parallele mit dem Geiste wegen unentbehrlich ist. Der Leib ist aus einer Menge Theile zusammengesetzt, die selbst wieder zusammengesetzt sind (ex plurimis valde compositis individuis componitur (II. Eth. pr. 13). Und wie bei allen ausgedehnten Dingen, kommt auch bei dem menschlichen Körper Bewegung und Ruhe in Betrachtung. Die Bestandtheile desselben sind theils harte, theils weiche, theils flüssige (dura, mollia, fluida). *)

Was nun die Seele betrifft, so wird sie zwar von Spinoza auf gewöhnliche Weise definirt: „sie ist ein denkendes Ding“ (mens est res cogitans); allein es zeigt sich deutlich, daß er sie nicht nur nicht etwa für ein einfaches Wesen hielt, sondern daß sie ihm überhaupt nicht im eigentlichen Sinne als ein eigenes Wesen galt. Er begnügte sich, das Denken für sich im Gegensatze gegen das Ausgedehntsein festzuhalten. Es gab nach seiner Ansicht nichts körperlich Organisirtes, dem nicht Geist in irgend einem Grade beigesellt wäre; kein materielles Ding, mit dem sich nicht Bewußtsein in einer gewissen Form verknüpfte. Wie die Substanz, ihrer

---

den Satz aufstelle: Ad essentiam hominis non pertinet Esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit (II. Eth. pr. 10). Allein er will durch diesen letztern Satz nur das ablehnen, daß der Mensch zur Substanz gehöre, wie sie an sich ist, oder unmittelbar aus ihr hervorgegangen sei, und mit gleicher Nothwendigkeit, wie sie, existire. Der erste Satz hingegen bedeutet nur soviel: Der Mensch kann ohne Gott weder sein, noch gedacht werden, er ist eine Manifestation Gottes.

*) Ueber das Entstehen der Menschen sagt Spinoza Epist. 5: consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata.

Einheit ungeachtet, zwei ganz verſchiedene Eigenſchaften, Denken und Ausdehnung, in ſich ſchließt, ſo entwickeln ſich aus ihr zwei Reihen von Modificationen, welche jenen entſprechen; Vorſtellungen begleiten immerfort die ausgedehnten endlichen Dinge und ihre Veränderungen.

Das Erſte, was das actuelle Sein der menſchlichen Seele ausmacht, iſt die Idee eines einzelnen wirklich exiſtirenden Dinges, welches das Object der Idee iſt. Dieſes wirklich exiſtirende Einzelding, dieſes Object der Idee iſt nichts anderes als der menſchliche Körper.*) Und was in dieſem Objecte vorgeht, beſonders in ſofern es von äußern Gegenſtänden afficirt wird, muß von dem Geiſte erkannt werden. — Dieſen Sätzen entſprechen folgende, die aufs beſtimmteſte darthun, daß die Seele nicht ein für ſich ſeiendes Weſen, ſondern das an einen körperlichen Organismus geknüpfte Bewußtſein, die Erkenntniß des denſelben Afficirenden iſt: II. Eth. pr. 19. Dem. „Die menſchliche Seele iſt die Idee oder Kenntniß des menſchlichen Körpers ſelbſt.“ — pr. 21. schol. „Die Idee des Körpers und der Körper, d. h. die Seele und der Körper.“**) — Feuerbach drückt ſich ſo aus: „Die Seele iſt nichts anderes als der directe, der unmittelbare, d. i. mit der Exiſtenz des Leibes identiſche, ſein Sein unmittelbar bejahende und in ſich ſchließende Begriff (oder die Idee, oder das unmittelbare Bewußtſein) ihres Leibes.“

Damit hängt aufs innigſte die Lehre zuſammen: „Die Seele und der Körper iſt ein und daſſelbe Individuum, das bald unter dem Attribute des Denkens, bald dem der Ausdehnung begriffen wird.“***) — Dem oben erwähnten Gebrauch der Wörter formal

---

*) Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus.

**) Mens humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani. — Corporis idea et corpus, h. e. mens et corpus.

***) Mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. II. Eth. pr. 21. schol. 3. — Dies veranlaßte Leſſing zu der kühnen Aeußerung: „Die Seele iſt nichts als der ſich denkende Körper, und der Körper nichts als die ſich ausdehnende Seele.

und objectiv gemäß wird der nämliche Gedanke auch so ausgedrückt: Was der Leib formal oder formaliter ist, das ist die Seele objectiv; in einem und demselben Wesen entsprechen sich völlig die Modi der Ausdehnung und des Denkens, und sind so innig verbunden, daß es nur Eines ist, was von Seite der Ausdehnung betrachtet, Körper und körperlich, und was von Seite des Denkens betrachtet, Geist und geistig heißt. — Indessen muß immer der Satz festgehalten werden: Jede Art der Modificationen ist unabhängig von der andern; es bestimmt weder der Körper die Seele zum Denken, noch wirkt der Gedanke irgendwie auf das Körperliche ein. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe als die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Der vorgestellte Zirkel z. B. und der construirte ist ein und derselbe. Gott aber ist Ursache der Idee des Zirkels nur in sofern er als denkendes Wesen, und hinwieder Ursache der Figur des Zirkels, in sofern er als ausgedehntes Wesen betrachtet wird. Spinoza erklärt sich noch näher also: „Aus keinem andern Grunde habe ich gesagt, daß Gott die Ursache der Idee, z. B. des Zirkels, ist, in sofern er nur denkendes Ding, und des Zirkels (als Figur), in sofern er nur ausgedehntes Ding ist, als weil das formale Sein der Idee des Kreises nur durch eine andere Weise des Denkens als die nächste Ursache, und diese wieder durch eine andere Weise, und so ins Unendliche fort aufgefaßt werden kann, so daß, so lange die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen, blos durch das Attribut des Denkens erklären müssen, und, in sofern sie als Modificationen der Ausdehnung betrachtet werden, ebenfalls die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß (und so verstehe ich es auch bei den andern Attributen)." (II. Eth. pr. 7. schol.)

Es ist in dieser Stelle der Ausdruck: „das formale Sein der Idee" vorgekommen, wie (pr. 5) gesagt wird: „das formale Sein der Ideen erkennt Gott nur als Ursache, in sofern er als denkendes Ding betrachtet wird." Und dieser Ausdruck muß unsere Aufmerksamkeit um so mehr auf sich ziehen, als bis dahin

formal immer auf das äußerlich, räumlich Vorhandene bezogen wurde, und durch objectiv, wie unſere Zeit dieſes Wort nimmt, erklärt werden konnte, während ſich zeigte, daß Spinoza objectiv nannte, was jetzt ſubjectiv heißt. Darüber ertheilt das früheſte Werk des Spinoza, die Principien der Carteſiſchen Philoſophie, den ſicherſten Aufſchluß, indem folgende Definitionen vorausgehen: „Unter objectiver Realität einer Idee verſtehe ich die Wirklichkeit eines durch die Idee vorgeſtellten Dinges, ſofern es eben in der Idee iſt.“ (quatenus est in idea.) „Was wir in den Objecten der Ideen erfaſſen, iſt in den Ideen objectiv.“ „Von eben demſelben ſagt man, es ſei formal (oder formaliter) in den Objecten der Ideen, wenn es gerade ſo in ihnen ſelbſt iſt, wie wir es auffaſſen.“ — Es ergibt ſich, daß dieſe Erklärungen mit dem früher Bemerkten im Weſentlichen übereinſtimmen: das objective Sein einer Idee iſt das rein ſubjective Vorhandenſein derſelben in unſerer Vorſtellung; das formale Sein der Idee dagegen, das dem Objectiven Entſprechende, nicht etwa von der Subjectivität des Vorſtellenden Abhängige. Es iſt daher beſonders von der formalen Realität der Ideen dann die Rede, wenn der Ideen Gottes, abgeſehen von der Auffaſſungsweiſe der Menſchen, gedacht wird, wie gerade der oben citirten Stelle die Worte vorangehen: „Der in der Natur exiſtirende Zirkel, und die Idee des exiſtirenden Zirkels, welche auch in Gott iſt, iſt ein und daſſelbe Ding.“ Auch heißt es pr. 5. Dem.: „Das formale Sein der Ideen erkennt Gott, in ſofern er ein denkendes Ding iſt, als Urſache.“

Wichtig iſt folgende Aeußerung I. Eth. pr. 17. schol.: „Wenn der Verſtand (Intellectus) zur göttlichen Natur gehört, ſo kann er nicht wie der unſrige ſpäter oder auch nur zugleich der Natur nach mit den vorgeſtellten Dingen ſein, weil Gott ja vermöge der Cauſalität früher als alle Dinge iſt, vielmehr iſt die Wahrheit und das formale Sein der Dinge ſo, weil dieſes formale Sein ſo objectiv im göttlichen Verſtande exiſtirt.“ Wir lernen daraus zweierlei: 1) objectiv iſt hier in der Bedeutung von ſubjectiv ſelbſt vom göttlichen Verſtande gebraucht; 2) iſt die

formale Realität als gleichbedeutend mit Wahrheit genommen. So iſt mithin zugegeben, was durch andere Stellen beſtätigt wird, daß auch dem menſchlichen Denken formale Realität zukommt, ſobald Sein und Wiſſen ſich eint, die Vorſtellung ganz mit der Wirklichkeit übereinſtimmt. Eine wahre Idee enthält objective und formale Realität.

Es mag hier gleich noch die Spinoza eigenthümliche Ausdrucksweiſe angeknüpft werden: „Die Idee, welche das formale Sein der menſchlichen Seele ausmacht, iſt die Idee des Körpers.“ *)

Wie die Denkacte und Denkformen aller beſeelten Weſen, von der unterſten Stufe an, nichts anders als Modificationen der Subſtanz, in ſofern ſie denkendes Weſen iſt, ſind, ſo müſſen auch alle menſchlichen Seelen insgeſammt mit allen ihren unzähligen Gedanken auf Gott zurückgeführt und aus ihm hergeleitet werden. Alle Vorſtellungen entſtammen nur ihm; die menſchlichen Seelen ſind ſeine Organe des Denkens; er iſt's, der durch die ganze Menſchheit ſich denkend äußert, — ſie, die ohne ihn gar nicht denken würde; ihr Bewußtſein iſt urſprünglich das ſeinige. Es iſt daher ganz natürlich, daß von der menſchlichen Seele geſagt wird, ſie ſei ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes; weil ſie aber endlich iſt, ſo kann ſie nur ein Theil deſſelben ſein, in ſofern er nicht in ſeiner Unendlichkeit, ſondern als afficirt, modificirt aufgefaßt wird; und wenn eine menſchliche Seele dieſe oder jene Vorſtellung hat, kann eben ſo gut auch von Gott ſelbſt ausgeſagt werden, daß ſie in ihm ſei. Spinoza drückt ſich hierüber aufs beſtimmteſte in dem Corollarium zu dem 11ten Satze des zweiten Theiles der Ethik ſo aus: „Hieraus folgt, daß die menſchliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt (mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei); wenn wir demnach ſagen, die menſchliche Seele faſſe dieſes oder jenes auf, ſo ſagen wir nichts Anderes als, Gott habe dieſe oder jene Idee, zwar nicht in ſofern

*) Idea quae esse formale mentis humanae constituit est idea corporis. II. Eth. pr. 15. Dem.

er unendlich ist, aber in sofern er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt ist, oder in sofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht. Und wenn wir sagen: Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern in sofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, die menschliche Seele fasse ein Ding theilweise oder unadäquat auf."

Daß der Mensch nicht nur Bewußtsein und Kenntniß dessen, was seinen Körper afficirt, sondern auch ein Wissen um das Wissen oder Selbstbewußtsein besitze, oder daß eine Vorstellung von den Vorstellungen ihm verliehen sei, thut Spinoza in einer ziemlich gesuchten Form dar, deren Verständniß namentlich dadurch erschwert wird, daß, auf eine dem Vorhergehenden entsprechende Weise, Alles als zugleich Gott selbst zukommend dargestellt wird. II. Eth. pr. 20. „Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntniß der menschlichen Seele, welche in Gott auf dieselbe Weise erfolgt, und sich auf ihn auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers." — Beweis: „Das Denken ist ein Attribut Gottes; daher muß es sowohl von ihm selbst als von allen seinen Affectionen, folglich auch von der menschlichen Seele, nothwendig eine Idee in Gott geben. Ferner folgt nicht, daß es diese Idee oder Erkenntniß der Seele in Gott gebe, in sofern er unendlich ist, sondern in sofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt ist. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ganz dieselbe mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (Dinge). Es erfolgt also diese Idee oder Erkenntniß der Seele in Gott auf dieselbe Weise und bezieht sich auf ihn eben so wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers." — pr. 21. „Diese Idee der Seele (haec mentis idea) ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt, wie die Seele selbst mit dem Körper vereinigt ist." — Beweis: „Daß die Seele mit dem Körper vereinigt sei, haben wir daraus bewiesen, daß der Körper das Object der Seele ist. Aus dem nämlichen Grunde also muß die Idee der Seele oder die Vorstellung von der Seele mit ihrem Objecte, das heißt hier, der Seele selbst, eben so vereinigt sein, wie

die Seele mit dem Körper vereinigt ist." — In der Anmerkung zu diesem Satze sagt Spinoza: „Die Idee der Seele (die Vorstellung von der Seele) und die Seele selbst ist ein und dasselbe Ding, das unter dem nämlichen Attribute des Denkens aufgefaßt wird. Die Idee der Seele, sage ich, und die Seele selbst erfolgen in Gott mit gleicher Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens. Denn in der That ist die Idee der Seele (die Vorstellung von der Seele) d. h. die Idee der Idee (idea ideae) nichts anderes als die Form der Idee, in sofern diese als Modification des Denkens, ohne Bezug auf das Object, betrachtet wird. Denn so wie Einer etwas weiß, so weiß er eben damit, daß er es weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, und so ins unendliche fort." *) — Beweis des 22ten Satzes: — — „Die Ideen der Affectionen des Körpers sind in der menschlichen Seele, d. h. in Gott, in sofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; also müssen auch die Ideen dieser Ideen (oder die Vorstellungen von diesen Ideen) in Gott sein, in sofern er eine Idee oder Kenntniß der menschlichen Seele hat, d. h. in der menschlichen Seele selbst, welche deshalb nicht nur die Affectionen des Körpers, sondern auch die Ideen derselben auffaßt." — Mit all diesem Apparate ist weiter nichts herausgebracht als eben die Lehre vom Selbstbewußtsein; daher Sigwart das Ergebniß aller dieser Behauptungen in die Worte zusammendrängt: „Wie der menschliche Geist durch Gott und in Gott gesetzt ist, hat er Bewußtsein vom Körper und von sich."

Was die Verschiedenheit der menschlichen Seelen, den Grad ihrer Trefflichkeit betrifft, so haben wir bereits oben gesehen, daß Spinoza festsetzte, je vorzüglicher ein Körper, desto vorzüglicher sei auch seine Seele.

Spinoza läßt auf die schon mehrmals erwähnte Aeußerung über das Beseeltsein aller Dinge diese Worte folgen: „Wir können nicht negieren, daß die Ideen unter sich so verschieden seien wie die Objecte selbst, und daß eine vorzüglicher als die andere sei und mehr Realität enthalte, je nachdem das Object (der Körper) der einen

*) Vgl. auch De Intell. Emendat. p. 425.

vorzüglicher als das Object der andern ist und mehr Realität enthält." Und prop. 14. lautet also: „Die menschliche Seele ist zur Auffassung von sehr Vielem fähig, und um so fähiger, auf je mehr Weisen ihr Körper disponirt werden kann (mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior quo ejus corpns pluribus modis disponi potest). *) — Vgl. pr. 39. coroll.

b. Von den Arten der Erkenntniß, und den sogenannten Seelenvermögen.

Während in der Abhandlung über die Ausbildung des Verstandes eine vierfache Auffassungsweise der Dinge erwähnt wird, so werden dagegen in der Ethik (P. II. pr. 40. schol. 2.) drei Erkenntnißarten aufgeführt, wovon die letzte eine neu hinzugekommene ist. Es sind folgende:

Erste Erkenntnißart (cognitio primi generis): Erkenntniß durch vage Erfahrung, Meinung, Einbildung (cognitio ab experientia vaga, opinio, imaginatio).

Zweite Erkenntnißart (cognitio secundi generis): Vernunfterkenntniß (schlechtweg ratio genannt).

Dritte Erkenntnißart (cognitio tertii generis): Intuitives Wissen, Anschauungserkenntniß (scientia intuitiva). **)

---

*) Ueber das Disponirtwerden geben folgende Anfangsworte der Demonstration Aufschluß: Corpus humanum plurimis modis a corporibus externis afficitur, *disponitur*que ad corpora externa plurimis modis afficiendum.

**) Betrachten wir die Eintheilung der perceptiones (Wahrnehmungen) in dem Tractatus de Intell. Emendat., so ergibt sich vor allem aus, daß die ersten zwei: perceptio quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum (willkürliches Zeichen, z. B. Buchstaben) habemus, und perceptio quam habemus ab experientia vaga, in der in der Ethik vorkommenden Eintheilung

Der erſten Erkenntnißart fallen alle unadäquaten, verworrenen Vorſtellungen aus ſinnlicher Wahrnehmung zu — denen Spinoza auf eine eigene Weiſe die abſtracten Begriffe (ſ. unten) anreihet.

Die Erkenntniß des zweiten und dritten Grades iſt nothwendig wahr, indem ſie ſich auf adäquate Begriffe ſtützt. *) — Der Unterſchied zwiſchen beiden aber iſt dieſer: Die Erkenntniß des zweiten Grades oder die Vernunfterkenntniß bezieht ſich auf das was allen Dingen gemeinſchaftlich zukommt. **) Der Vernunft kommen daher die gemeinſchaftlichen Begriffe oder Gemeinbegriffe, notiones communes (ſ. unten), die Einſicht in das Weſen und einige Attribute der Subſtanz zu. Sie faßt die Dinge als ewig auf, ***) und erkennt ſie nicht als zufällig, ſondern als nothwendig. Die Erkenntniß des dritten Grades, das intuitive Wiſſen, wird von Spinoza mit wohl abgewogenen Ausdrücken für die Erkenntniß erklärt, „welche von den adäquaten Ideen einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge fortgeht.“ †) Es iſt hier von einem Fort-

---

unter Nr. 1. vereinigt ſind. Sodann zeigt ſich gleich, daß auch die dritte Wahrnehmungsweiſe: perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate, eben dahin gezogen werden müßte. Wenn endlich unter Nr. 4. perceptio ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae erwähnt wird, ſo iſt kaum zweifelhaft, daß dies zu der rationellen Erkenntniß zu ziehen wäre, deren Weſen indeſſen keineswegs dadurch erſchöpft erſcheint.

*) Ad cognitionem secundi et tertii generis ideae pertinent quae sunt adaequatae.

**) Fundamenta rationis notiones sunt quae illa explicant quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant.

***) De natura rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere (pr. 44. cor. 2.).

†) Hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam

gange, Fortſchreiten von der Idee der Subſtanz oder ihrer Attribute aus die Rede: der menſchliche Geiſt gelangt zu dem intuitiven Wiſſen dadurch, daß er nicht bei der allgemeinen Betrachtung der Subſtanz und ihrer Attribute ſtehen bleibt, ſondern nunmehr auch die Dinge immer genauer in ihrem wahren Verhältniſſe zu derſelben, in ihrer Abhängigkeit von Gott und ihrem Weſen nach erfaßt, und ſie gleichſam in Gott und Gott in ihnen ſchaut. Je mehr der Menſch das, was aus der Gotteserkenntniß folgt, beachtet, deſto mehr ſchreitet er in ſeinem Wiſſen fort, und jede Erkenntniß der Dinge vermehrt hinwieder ſeine Gotteserkenntniß. „Die Seele iſt, in ſofern ſie ewig iſt, zur Erkenntniß alles deſſen fähig, was aus der gegebenen Erkenntniß Gottes folgen kann, d. h. dazu, die Dinge nach der dritten Erkenntnißweiſe zu erkennen. Und je mehr wir auf dieſe Weiſe Einſicht in die Dinge gewinnen, deſto mehr Einſicht erwerben wir uns auch in Bezug auf das Weſen Gottes.“ *) Spinoza führt dies V. Eth. pr. 36. schol. in Bezug auf die menſchliche Seele näher ſo aus: „Weil das Weſen unſerer Seele auf der Erkenntniß beruht, deren Prinzip und Grundlage Gott iſt, ſo wird daraus offenbar, wie unſere Seele ihrem Weſen und Daſein nach aus der göttlichen Natur erfolgt, und fortwährend von ihr abhängig iſt. Ich glaubte, dies hier wohl bemerken zu müſſen, um an dieſem Beiſpiele zu zeigen, wie bedeutſam die Erkenntniß der einzelnen Dinge, die ich die intuitive oder die des dritten Grades genannt habe, ſei, und wie viele

---

cognitionem essentiae rerum (pr. 40. schol. 2.), oder: procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. (V. Eth. pr. 26.) [quorundam bezieht ſich auf die zwei erkennbaren Attribute im Gegenſatze gegen die unendlichen.]

*) Mens, quatenus aeterna est, ad illa omnia cognoscendum apta quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt, h. e. ad res tertio cognitionis genere cognoscendum; et quo magis hoc modo res intelligimus, eo magis Deum intelligimus. (V. Eth. pr. 25.)

Vorzüge ſie vor der allgemeinen Erkenntniß beſitze, welche ich die Erkenntniß der zweiten Art genannt habe. Denn wenn ich ſchon früher im Allgemeinen gezeigt habe, daß alle Dinge, folglich auch die menſchliche Seele, ihrem Weſen und Daſein nach, von Gott abhängen, ſo wirkt doch jene Darſtellungsweiſe, ſo unzweifelhaft und richtig ſie auch iſt, nicht ſo auf unſern Geiſt, wie wenn dies aus dem Weſen des Einzeldinges ſelbſt, das in ſeiner ganzen Abhängigkeit von Gott erſcheint, geſchloſſen wird." *) — Sigwart (der Spinozismus, p. 102) drückt ſich ſchicklich ſo aus: „Die endlichen Dinge werden gleichſam wie in das unendliche Denken und die unendliche Ausdehnung eingezeichnete Figuren angeſchaut." **)

Es gilt nun auch die Arten der Begriffe genauer zu betrachten. Spinoza hielt nicht viel auf Abſtraction und abſtracte Begriffe. Dieſe zerfielen ihm in zwei Claſſen, nämlich: transcendentale und univerſale.***) Die transcendentalen ſind die allerabſtracteſten, die, welche ſich auf alle Gegenſtände überhaupt beziehen, wie Etwas, Weſen, Ding. Die univerſalen beziehen ſich auf die Gattungen und Arten der Dinge, wie Menſch, Thier, Pferd u. ſ. w. — Von den transcendentalen ſagt er: „Da der menſchliche Körper, weil er begrenzt iſt, nur eine be-

*) Aeußerſt oberflächlich iſt folgende Bemerkung von Thomas: „Nur weil er ſich der Schule der Carteſianer accommodiren wollte, und in dieſer Accommodation das intuitive Wiſſen nicht fortlaſſen durfte, knüpfte er Sätze daran, die er ganz gut aus ſeiner ratio ableiten konnte, und wirklich ableitete;" gründlich dagegen dieſe Erklärung von Sigwart: „Von derjenigen Erkenntnißſtufe, welche Spinoza als die scientia intuitiva bezeichnet, weiß Carteſius nichts."

**) Sigwart möchte auch noch in den Begriff des intuitiven Wiſſens den des unmittelbaren Wiſſens aufnehmen — was ſich hauptſächlich auf das Beiſpiel von der Regel de Tri gründet, welches Spinoza anführt. S. Spinozismus, p. 99.

***) Dieſe Eintheilung brachte Spinoza nicht erſt auf. Denn er ſagt: termini vulgo transcendentales dicti, wie auch: notiones quae communes vocantur.

ſtimmte Anzahl von Bildern der Dinge aufnehmen und deutlich in ſich ausbilden kann, ſo entſtehen, wenn die Zahl ſolcher Bilder überſchritten wird, und dieſe in einander zuſammenfließen und ſich vermiſchen, verworrene Vorſtellungen. Wo dieſes Ueberſchreiten der Zahl und dieſe Verwirrung den höchſten Grad erreicht, ſo daß alle Körper ohne Unterſcheidung ſich darſtellen, und Alles unter ein einziges Merkmal gebracht wird, da kommen Vorſtellungen wie Etwas, Ding u. ſ. f. heraus; dieſe ſind eben die verworrenſten." — „Auf ähnliche Weiſe ſind die univerſalen Begriffe abzuleiten. Der Begriff Menſch z. B. wird dann gebildet, wenn ſo viele Bilder von Menſchen zugleich dem Vorſtellungsvermögen ſich aufdrängen, daß es unmöglich iſt, die Unterſchiede, wie Farbe, Größe der Einzelnen zu unterſcheiden. Dieſe Begriffe werden nicht von Allen auf gleiche Weiſe gebildet, ſondern ſind bei Jedem verſchieden, nach Verhältniß der Punkte, von denen Einer am meiſten und häufigſten afficirt worden iſt. Wer z. B. vorzüglich auf die Stellung achtet, bildet ſich vom Menſchen den Begriff eines lebenden Weſens mit aufrechter Stellung; wer auf die Zahl der Füße ſeine beſondere Aufmerkſamkeit richtet, wird den Menſchen als zweifüßiges Thier definiren; wer die Vernunft hervor hebt, wird ihm das Epitheton eines vernünftigen Weſens beilegen, u. ſ. w."

Den größten Werth haben nach Spinoza, der die abſtracten Begriffe ſo ungünſtig, aber auch auf eine ſehr ungenügende Weiſe beurtheilt, die notiones communes, die allen Menſchen gemeinſchaftlichen und das allen Dingen Gemeinſame betreffenden Begriffe. Betrachtet man dieſe genauer, ſo ſind es vorzugsweiſe die, welche ſich auf die allgemeinen Eigenſchaften der Subſtanz, die Attribute der Gottheit beziehen, folglich die Ideen der Ausdehnung und des Denkens, da alle Dinge ſowohl ausgedehnt als denkend ſind.*)

*) Sequitur dari quasdam ideas sive notiones *omnibus hominibus communes;* nam omnia corpora *in quibusdam*

Die Unterſcheidung der Erkenntnißarten könnte leicht zugleich eine Theorie der Seelenvermögen zu enthalten ſcheinen, beſonders da imaginatio und ratio erwähnt werden, und die imaginatio anderswo wieder dem intellectus entgegengeſetzt wird. Allein es war Spinoza durchaus nicht darum zu thun, eine Theorie der Seelenvermögen aufzuſtellen, er wollte blos die Erkenntnißweiſen eintheilen. Dies zeigen die Ausdrücke cognitio (primi, secundi, tertii generis) und scientia, und eben ſo weiſ't der Zuſatz von opinio neben imaginatio darauf hin. Imaginatio bedeutet Einbildung, nicht Einbildungskraft, und ratio mehr rationelle Erkenntniß, als Vernunft (wenn es gleich auch Stellen gibt, wo die letztere Bedeutung anwendbar iſt). Eben ſo darf auch der intellectus nicht als eigentliches Seelenvermögen betrachtet werden. Gleichwohl leiſten die gemachten Unterſcheidungen dem Spinoza natürlicher Weiſe, was die der Seelenvermögen Andern; ſie dienen ihm offenbar dazu, die Sphären der geiſtigen Functionen zu trennen. Man vermißt einzig noch eine genauere Beſtimmung der Verhältniſſe des intellectus theils zu allen oben erwähnten Erkenntnißarten, theils zur ratio, indem er gleich dieſer der imaginatio gegenüber geſtellt wird. Was mich betrifft, ſo urtheile ich darüber

---

conveniunt, quae ab omnibus debent adaequate sive clare et distincte percipi.

Es ſchwebte Spinoza das Ideal einer ſolchen Einheit der Ideen vor, daß alle aus einer einzigen, nämlich der des allervollkommenſten Weſens, ſollten abgeleitet werden können. Wie dieſes Weſen den Grund der ganzen Natur in ſich trägt und der Urquell aller ausgedehnten und denkenden Dinge iſt, ſo ſollten ſich auch aus der höchſten Idee alle nur möglichen Vorſtellungen der Menſchen herleiten laſſen. Ex hoc ultimo quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum ex eo quod, ut (damit) mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum. De Intell. Emendat. p. 428.

ſo: Der intellectus bezog ſich zunächſt bei Spinoza unbedingt auf das geſammte Gebiet der Vorſtellungen, ſo daß er ſich auf alle Begriffe, die adäquaten, wie die unadäquaten erſtrecken ſollte. Da es ihm jedoch daran gelegen war, verſchiedene Anſichten eines und deſſelben Gegenſtandes aus einander zu halten, und die eine als eine niedere, die andere als eine höhere zu bezeichnen, ſo kam es, daß er auch den intellectus nicht immer in dem weiten Sinne, der bereits angegeben worden iſt, ſondern häufiger noch in dem engern Sinne nahm, wonach er denſelben auf das Gebiet der rationellen Erkenntniß beſchränkte, im Gegenſatze gegen das Gebiet, wo imaginatio und opinio waltet. —

Die frappanteſten Stellen über dieſe Entgegenſetzung der imaginatio und des intellectus ſind: I. Eth. pr. 15. schol., und Epist. 29. Da beide beinahe völlig gleich lauten, mag nur eine citirt werden, und zwar die zweite, welche mehr Spezielles enthält. „Wenn du mich frägſt, warum wir von Natur ſo geneigt ſind, die ausgedehnte Subſtanz zu theilen, ſo antworte ich hierauf: weil die Quantität von uns auf zweierlei Weiſe aufgefaßt wird, nämlich abſtract oder oberflächlich, wie wir uns vermittelſt der Sinne einbilden, daß ſie ſei (prout ope sensuum eam in *imaginatione* habemus), oder als Subſtanz, was nur durch den Verſtand geſchieht (quod nonnisi a solo *intellectu* fit.) Betrachten wir daher die Quantität, wie die Einbildung ſie zeigt, was am häufigſten der Fall und weit leichter iſt, ſo erſcheint ſie theilbar, endlich, aus Theilen zuſammengeſetzt und vielfach; betrachten wir ſie aber, wie ſie im Verſtande iſt, und faſſen wir ſie als ein Ding, wie es an ſich iſt, was ſehr ſchwer iſt, dann finden wir ſie unendlich, untheilbar und einzig. — Daraus iſt deutlich zu erſehen, daß Maß, Zeit und Zahl nichts als Weiſen des Denkens oder vielmehr der Einbildung ſind. — Da es vieles gibt, was man keineswegs durch die Einbildung, ſondern nur durch den Verſtand faſſen kann (quae nequaquam *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus), wie Subſtanz, Ewigkeit u. ſ. w., ſo iſt es eben ſo viel, wenn Jemand Dinge dieſer Art mit ſolchen Begriffen zu erklären ſucht, die bloße Hülfsmittel der Imagination (Einbildung) ſind, als

ob er es darauf anlegte, tolle Einbildungen zu hegen. — Da aus dem eben Geſagten hervorgeht, daß weder Zahl, noch Maß, noch Zeit, da ſie bloße Hülfsmittel der Imagination (Einbildung) ſind, unendlich ſein können, (denn ſonſt wäre Zahl nicht Zahl, Maß nicht Maß, Zeit nicht Zeit), ſo läßt ſich daraus klar erſehen, warum Viele, die dieſe drei mit den Dingen ſelbſt vermengten, weil ſie die wahre Natur der Dinge nicht kannten, das Unendliche in der Wirklichkeit geleugnet haben.“ [Aeußerungen über räumliche und zeitliche Beſtimmungen, welche in einem das Unendliche und Ewige allein geltend machenden Syſteme große Bedeutſamkeit haben.]

Den entſcheidendſten Beweis, daß Spinoza keine eigentlichen Seelenvermögen annahm, daß er ſogar den intellectus nur als Inbegriff aller Ideen betrachtete, enthält folgende Erklärung. II. Eth. pr. 48. schol. „Auf gleiche Weiſe (wie in Bezug auf den Willen) wird bewieſen, daß es kein abſolutes Vermögen zu verſtehen (nullam facultatem absolutam intelligendi), zu begehren, zu lieben u. ſ. w. gebe. Daraus folgt, daß dieſe und ähnliche Vermögen entweder ganz erdichtet, oder nichts weiter als metaphyſiſche oder univerſelle Begriffe ſind (ſ. oben abſtracte und univerſale Begriffe), die wir aus beſondern Dingen zu bilden pflegen; ſo daß Verſtand und Wille ſich zu dieſer oder jener Idee, zu dieſem oder jenem Wollen verhalten, wie das Stein-ſein zu dieſem oder jenem Steine, oder der abſtracte Begriff des Menſchen zu Peter und Paul.“ Hiermit iſt zugleich die Anſicht über den Willen ausgeſprochen: Es gibt keine eigene Willenskraft, ſondern nur einzelne Willensacte, einzelnes Wollen.*) Es muß aber hier gleich die Eigenthümlichkeit hervorgehoben werden, daß Spinoza die Wörter: Wille, Wollen, Nichtwollen in einem ganz andern Sinne nimmt, als ſie gewöhnlich haben. Der Wille iſt ihm die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen; das Wollen iſt ihm Affirma-

*) Ostendimus, voluntatem ens esse universale, sive ideam, qua omnes singulares volitiones, h. e. id quod iis omnibus commune est, explicamus.

tion, das Nichtwollen Negation. „Ehe ich weiter gehe, ſagt er, iſt hier noch zu bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen, nicht aber das Begehrungsvermögen oder das Begehren verſtehe; ich verſtehe, ſage ich, darunter die Fähigkeit, wodurch der Geiſt bejahet oder verneint, was wahr oder falſch iſt, nicht aber die Neigung, mit welcher der Geiſt die Dinge erſtrebt oder verabſcheut.“ *) pr. 49. „Es gibt im Geiſte kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung, außer derjenigen, welche die Idee, in ſofern ſie Idee iſt, **) in ſich ſchließt.“ Beweis: „Es gibt im Geiſte keine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, ſondern nur einzelnes Wollen, das heißt dieſe oder jene Bejahung, und dieſe oder jene Verneinung. Nehmen wir daher irgend ein einzelnes Wollen, z. B. die Denkweiſe, wonach der Geiſt bejahet, daß die 3 Winkel eines Dreieckes zwei rechten gleichen. Dieſe Bejahung ſchließt den Begriff oder die Idee des Dreieckes in ſich, d. h. ſie kann ohne die Idee des Dreieckes nicht begriffen werden: denn es iſt einerlei, ob ich ſage, A müſſe den Begriff von B in ſich ſchließen, oder A könne ohne B nicht begriffen werden. Sodann kann dieſe Bejahung auch nicht ohne die Idee des Dreieckes ſein. Somit kann alſo die Bejahung ohne die Idee des Dreieckes weder ſein noch be-

---

*) Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem †) intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua mens quid verum quidve falsum sit, affirmat vel negat, et non cupiditatem, qua mens res appetit, vel aversatur. —

**) Non enim per *ideas* imagines, quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur, sed Cogitationis conceptus intelligo. Es verhält ſich mit dem Worte idea wie mit dem intellectus: zunächſt bedeutet es jede Vorſtellung ohne Ausnahme, ſodann aber im engern Sinne eine nicht-ſinnliche, rationelle.

---

†) Wie cupiditas überſetzt werde, mag ziemlich gleichgültig ſein, nur darf man nicht, mit Auerbach, affirmandi und negandi dazu ziehen.

griffen werden. Ferner muß dieſe Idee des Dreieckes eben dieſe Bejahung in ſich ſchließen, daß nämlich ſeine drei Winkel zwei rechten gleichen. Deshalb kann auch umgekehrt dieſe Idee des Dreieckes ohne jene Bejahung weder ſein noch begriffen werden. Alſo gehört dieſe Bejahung zum Weſen der Idee des Triangels, und iſt nichts anderes als eben dieſe ſelbſt. Und was wir von dieſem (auf das Dreieck bezüglichen) Wollen (volitio) geſagt haben (das uns gleich zuerſt einfiel), gilt auch von jedem andern Wollen, nämlich, daß es nichts ſei als die Idee." — Hernach wird der Folgeſatz beigefügt: „Wille und Verſtand iſt eins und daſſelbe." *) Dieſe letztern Worte ſind übrigens nicht ſo zu verſtehen, als ob Wille und Verſtand völlig identificirt würden, was ja ganz ſeltſam ſtände zu der conſtanten Eintheilung jedes Attributes in zwei Hauptmodificationen. Wir müſſen uns dabei durchaus nur die innigſte Zuſammenſtimmung, Zuſammenwirkung denken, wie wenn von der ausgedehnten und der denkenden Subſtanz, und eben ſo von dem Körper und von der Seele geſagt wird, ſie ſeien eins und daſſelbe.

Nun aber gilt es, die ſchwierige Frage zu beantworten: Muß, beim Hinblicke auf das Beiſpiel von dem Triangel und den Gebrauch von volitio in Bezug auf denſelben, wie auch um der Erklärung willen, daß das Begehren nicht in Betrachtung komme, der Gedanke ganz aufgegeben werden, daß der intellectus und die voluntas den zwei Hauptrichtungen des menſchlichen Geiſtes, der theoretiſchen und praktiſchen, entſprechen, daß der intellectus die Aeußerungen des Vorſtellungsvermögens und die voluntas die des Beſtrebungsvermögens umfaſſe? Muß auch der Wille nur auf das rein theoretiſche Gebiet bezogen, und als Bejahungs- und Verneinungsfähigkeit im Allgemeinen betrachtet, und der Unterſchied von Verſtand und Wille ſo aufgefaßt werden, daß der erſtere auf die Bildung von Begriffen, der zweite auf die Verbindung der Begriffe gehe? Oder darf der Wille gleichwohl noch auf das Praktiſche bezogen werden? Ich glaube denn doch, das

*) Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

letztere sei anzunehmen. Das angeführte Exempel würde nur dann davon abmahnen können, wenn man nicht sähe, daß Spinoza beinahe für alle Gegenstände seiner Forschung Beispiele aus der Mathematik borgte. So wählte er auch da, wo er das intuitive Wissen veranschaulichen wollte, während er dieses für die höchste Erfassungsweise des Ewigen erklärte, ein Exempel aus der Regel de Tri. War aber einmal ein mathematischer Gegenstand und das Bejahen einer darauf bezüglichen Wahrheit zum Beispiel gewählt, so führte dies leicht die Anwendung von volitio darauf herbei. — Wie unwahrscheinlich ist es, daß Spinoza unbedingt volitio und voluntas an die Stelle der Affirmation und Negation gesetzt habe? wie viel natürlicher dagegen, daß er das Wollen als eine Art des Affirmirens erklärt habe? Und wirklich nimmt er einige Male auf dem eigentlich ethischen Standpunkte auf Position und Negation Rücksicht, indem er zeigt, daß angemessene Handlungen sich auf adäquate, unangemessene auf unadäquate Ideen sich gründen. Das Handeln wird also berücksichtigt, nur, wie wir später noch sehen werden, mehr als in keinem andern Systeme von der Erkenntniß abhängig gemacht.

Indem Spinoza die erwähnte Theorie von der Voluntas und Volitio festhält, bestreitet er die Lehre vom Willen als Kraft sich selbst zu bestimmen, oder von der Freiheit des Willens. *) „Die Menschen, sagt er, glauben nur darum frei zu sein, weil sie zwar ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber nicht kennen, von denen sie bestimmt werden.“ **) — Das Kind meint, es begehre die Milch mit Freiheit; der zornige Knabe, er wolle die Rache; der Feige, er bestimme sich zur Flucht; der Betrunkene, er spreche aus freiem Geistesent-

*) Quod ajunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam. II. Eth. pr. 35 schol.

**) Ipsa experientia non minus clare quam ratio docet, quod homines ea sola de causa liberos se esse credant, quia suarum actionum sunt conscii, et causarum a quibus determinantur iguari.

ſchluſſe. Das Kind, der Narr, der Schwätzer, und die meiſten Menſchen dieſes Gelichters ſind derſelben Meinung, nämlich, daß ſie aus freiem Entſchluſſe reden, während ſie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt thun können." — pr. 48. „Die Seele wird dazu, dieſes oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, welche ebenfalls von einer andern Urſache beſtimmt iſt, wie dieſe wieder von einer andern, und ſo ins Unendliche fort." *)

„Da es theils adäquate und wahre, theils unadäquate und falſche Ideen gibt, ſo iſt offenbar, daß nur die erſteren auf Gottes Weſenheit zurückgeführt werden können, während die letztern das Gepräge der Endlichkeit an ſich tragen. „Alle Ideen, wofern ſie auf Gott zurückbezogen werden, ſind wahr. Denn alle Ideen, welche in Gott ſind, ſtimmen völlig mit ihren Gegenſtänden überein." **) (II. Eth. pr. 32.) — Aber wie verhalten ſich denn die unadäquaten zu Gott, da doch nichts außer Gott ſein kann? — Spinoza antwortet in verſchiedener Form immer daſſelbe: De Intell. Emendat. p. 441. „Wenn es zur Natur eines denkenden Weſens, wie gleich erhellt, gehört, wahre, adäquate Ideen zu bilden, ſo iſt gewiß, daß unadäquate Vorſtellungen in uns nur daraus entſtehen, daß wir ein Theil eines denkenden Weſens ſind, deſſen Gedanken einerſeits ganz, anderſeits nur theilweiſe unſern Geiſt ausmachen." ***) II. Eth. pr. 36. Dem. „Alle Ideen ſind in Gott; und ſofern ſie auf Gott zurückbezogen werden, ſind ſie wahr

---

*) In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. — Mens absolutam facultatem volendi et nolendi habere non potest.

**) Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Omnes enim ideae quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt.

***) — Pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt.

und adäquat; folglich ſind keine unadäquat noch verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geiſt irgend eines Menſchen.“ *) III. Eth. pr. 1. Dem. „Die Ideen, welche in der Seele eines einzelnen Menſchen adäquat ſind, ſind in Gott adäquat, in ſofern er das Weſen eben dieſer Seele ausmacht; die unadäquaten Vorſtellungen aber, die ſich in jener Seele finden, ſind in Gott ſelbſt adäquat, nicht in ſofern er das Weſen dieſer einzelnen Seele ausmacht; aber wiefern er zugleich alle andern Seelen in ſich ſchließt.“ **) Der Gottheit iſt die Wahrheit eigen, der Irrthum ihrem Weſen fremd. Er iſt daher nichts Poſitives, ſondern nur eine Negation. Eine falſche Idee, die in einer Seele aufſteigt, wird aufgehoben durch die wahren Ideen aller übrigen Seelen; dieſe ſtellen ſie als ein Nichtſeiendes, Nichtiges dar. Vereinzelung, Beſchränktheit bezeichnen ſie als etwas, das in der unermeßlichen Reihe von Dingen in allen nur möglichen Abſtufungen mit Nothwendigkeit entſtehen mußte, aber nur, um wieder zu verſchwinden.

In Rückſicht auf die wahren und adäquaten Ideen ſtellt Spinoza noch den Satz auf: „Wer eine wahre Idee hat, weiß, daß er eine wahre Idee hat, und zweifelt nicht an der Wahrheit der Sache.“ Dieſer Satz iſt nicht bedeutungslos; denn er zeugt von dem feſten Glauben unſers Philoſophen daran, daß es dem Wahrheitsforſcher gelinge, zur völligen Uebereinſtimmung des Wiſſens mit dem Sein zu gelangen, daher er mit voller Zuverſicht von ſich ſelbſt ſagte: „Ich weiß, daß ich im Beſitze der wahren Philoſophie bin;“ und wir werden auch an ſeine Aeußerung erinnert: „Wahrlich, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbar macht, ſo

---

*) — Nullae ideae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus mentem referuntur.

**) Ideae quae in alicujus mente sunt adaequatae, sunt in Deo adaequatae, quatenus ejusdem mentis essentiam constituit, et quae deinde inadaequatae sunt in mente, sunt etiam in Deo adaequatae, non quatenus ejusdem solummodo mentis essentiam, sed quatenus aliarum rerum mentes in se simul continet.

iſt auch die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt und zugleich des Falſchen.“ Gleichwohl könnte vielleicht Mancher verſucht ſein, den Werth jener Behauptung durch die Einwendung zu ſchmälern, daß die Erfahrung lehre, wie auch derjenige, welcher eine falſche und verkehrte Anſicht hat, ſich für eben ſo überzeugt hält, daß er im Beſitze der Wahrheit ſei. Nehmen wir gerade die Idee von dem göttlichen Weſen zum Beiſpiel, ſo ſehen wir, wie nicht nur der Theiſt und der Pantheiſt gleichmäßig behaupten, die wahre zu haben, ſondern wie auch der Fetiſch- und Lama-Anbeter, und der Verehrer eines mythologiſchen Stammbaumes von Göttern, Göttinnen und Heroen ihre Vorſtellung von der Gottheit als die wahre betrachten und vertheidigen. Dies kommt augenſcheinlich daher, daß kein Menſch wiſſentlich und abſichtlich irrt, daß Jeder, wenn er auch nicht zur abſoluten Wahrheit durchdringt, durch die Vorſtellung, zu der er eben auf ſeiner Stufe der Bildung gelangt, befriedigt iſt und ſie für die richtige hält, während er ſie gleich aufgäbe, wenn ſie ihm als falſch erſchiene. — Am gerathenſten iſt es indeſſen, nicht ſowohl das letzte Prädicat des Spinoziſchen Satzes: „nicht zweifeln an der Wahrheit der Sache,“ als das erſte Prädicat: „*wiſſen*“ hervorzuheben, und zu ſagen: das *Wiſſen* muß ſich vom bloßen Glauben unterſcheiden; *wiſſenſchaftliche Einſicht* in das Weſen eines Begriffes und ſein Verhältniß zu den übrigen kommt nur dem zu, der eine wahre Idee hat.

c. Von der Ewigkeit oder Unſterblichkeit der menſchlichen Seele.

Vor allem iſt zu bemerken, daß *Spinoza* ſelbſt ſich des Namens „Unſterblichkeit“ nicht bedient, ſondern immer das Wort „Ewigkeit“ anwendet; doch kommen, wie wir ſpäter ſehen werden, Ausdrücke vor, welche ſich an den Begriff der Unſterblichkeit anſchließen.

Es bieten ſich mehrere Stellen dar, welche die Anſicht begünſtigen, der Geiſt werde nur in ſofern *ewig* genannt, als er ſich dem Ewigen zuwendet, und in der Idee der Ewigkeit lebt. So

heißt es V. Eth. pr. 31. schol.: Wir ſind deſſen gewiß, daß die Seele ewig iſt, in ſofern ſie die Dinge unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erfaßt." — pr. 42. schol. „Der Weiſe, als ſolcher betrachtet, wird nicht leicht in der Seele beunruhigt; nach einer gewiſſen ewigen Nothwendigkeit, ſeiner ſelbſt, und Gottes, und der Dinge bewußt, hört er nie auf zu ſein, ſondern iſt immer im Beſitze der wahren Seelenruhe."*)

Und daß dieſes ewige Sein der Seele, welches ihr während ihrer Verbindung mit dem Körper zu Theil wird, ſehr zu berückſichtigen ſei, iſt unzweifelhaft, ſehen wir doch, wie auch die Philoſophen der neuern Zeit ſich ganz ähnlich ausſprechen. Schelling ſagt (Philoſophie und Religion S. 68): „Es iſt Mißkennen des ächten Geiſtes der Philoſophie, die Unſterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu ſetzen, und klarer Mißverſtand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abſtreifen, und gleichwohl individuell fortdauern zu laſſen." — Schleiermacher (Reden über die Religion, S. 175): „Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig ſein in jedem Augenblick, das iſt die Unſterblichkeit der Religion." — Hegel (Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, II. p. 220): „So muß bei der Unſterblichkeit der Seele nicht vorgeſtellt werden, daß ſie erſt ſpäter in Wirklichkeit träte, es iſt gegenwärtige Qualität, der Geiſt iſt ewig, alſo deßhalb ſchon gegenwärtig." — „Die Sache iſt überhaupt dieſe: daß der Menſch durch das Erkennen unſterblich iſt; denn nur denkend iſt er keine ſterbliche, thieriſche Seele, iſt er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken iſt die Wurzel ſeines Lebens, ſeiner Unſterblichkeit, als Totalität in ſich ſelbſt." —

Gleichwohl dürfen wir den Begriff der Ewigkeit bei Spinoza nicht ganz darauf beſchränken, daß ſich die Seele in der ewigen Einheit mit Gott denkt, und in der Betrachtung des Ewigen ihre

*) Sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius nunquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur.

Seligkeit findet. Dagegen ſträuben ſich die beſtimmten Erklärungen, daß etwas von dem Geiſte im Tode untergehe, etwas dagegen zurückbleibe.*) Es iſt, da dieſer Punkt zu den ſchwierigſten gehört, unerläßlich, daß die Hauptſtellen (V. Eth. pr. 23. nebſt Demonstr. und Schol.) wörtlich angeführt werden: „Der menſchliche Geiſt kann nicht mit dem Körper völlig vernichtet werden, ſondern es bleibt etwas von ihm übrig, das ewig iſt.“ — Beweis. „Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, welche das Weſen des menſchlichen Körpers ausdrückt, die deßhalb nothwendig etwas iſt, das zum Weſen der menſchlichen Seele gehört. Wir legen aber der menſchlichen Seele keine Dauer, welche durch die Zeit beſtimmt werden kann, bei, als in ſofern ſie die wirkliche Exiſtenz des Körpers, welche durch zeitliche Dauer erklärt wird und durch die Zeit beſtimmt werden kann, ausdrückt, d. h. wir legen ihr nur ſo lange Dauer in der Zeit zu, als der Körper dauert. Da es jedoch etwas gibt, das mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen wird, ſo iſt dieſes Etwas, das zum Weſen der Seele gehört, nothwendig ewig.“ — Schol. „Dieſe Idee, welche das Weſen des menſchlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, iſt, wie geſagt, eine gewiſſe Modification des Denkens, welche zu dem Weſen der Seele gehört, und nothwendig ewig iſt. Dennoch iſt es unmöglich, daß wir uns erinnern, daß wir vor dem Körper exiſtirt haben, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden oder irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann. Gleichwohl nehmen wir wahr und erfahren, daß wir ewig ſind. Denn der Geiſt nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verſtand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniſſe hat. Die Augen des Geiſtes, womit er die Dinge ſieht und beobachtet, ſind eben die Beweiſe. Obgleich wir uns deßhalb nicht erinnern, daß wir vor unſerm Körper exiſtirten, ſo nehmen wir doch wahr,

*) Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet quod aeternum est.

daß unſere Seele, in ſofern ſie das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit in ſich ſchließt, ewig iſt, und daß dieſe ihre Exiſtenz nicht durch die Zeit beſtimmt, oder durch zeitliche Dauer erklärt werden könne. Unſerer Seele kann daher nur in ſofern zeitliche Dauer beigelegt, und ihre Exiſtenz nach einer gewiſſen Zeit beſtimmt werden, in ſofern ſie die jetzige Exiſtenz des Körpers in ſich ſchließt, und nur in ſofern hat ſie das Vermögen, das Daſein der Dinge nach der Zeit zu meſſen und ſie unter der Form der Dauer zu begreifen."

Aus dieſem geht für Ein Mal ſo viel hervor: Es gibt etwas Weſentliches wie im Körper, ſo in der Seele. Gleichwie der einzelne menſchliche Körper aus Theilen beſteht, die von Ewigkeit her waren, und wie die ihn gerade beim Tode ausmachenden Theile wieder in anderer Form fortbeſtehen werden,*) ſo iſt auch im Geiſte etwas Subſtantielles, das nicht durch die zeitliche Exiſtenz des Körpers bedingt iſt.

Sehen wir uns weiter um, ſo ergibt ſich aus pr. 38. nebſt Demonstr. und Schol., pr. 39., pr. 40. Demonstr. und Schol., daß die Imaginatio, die Einbildung, und das Gedächtniß derjenige Theil der Seele iſt, welcher im Tode untergeht, der Intellectus, die Intelligenz, der Verſtand, dagegen der Theil, welcher übrig bleibt, und es wird bemerkt, daß das Zu-Grunde-Gehende beinahe wie Nichts erſcheine im Verhältniſſe zu dem, was zurückbleibt. **) — Das Scholion zu pr. 40. lautet vollſtändig alſo: „Dies iſt das, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiſte darzuthun, in ſofern er ohne Beziehung auf die Exiſtenz des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zuſammengenommen mit pr. 21.

*) Clare concipimus ubi ad corporis humani fabricam attendimus, talem fabricam destrui posse, at non aeque, ubi ad substantiam corpoream attendimus, concipimus ipsam annihilari posse. Princ. phil. Cartes. Cap. XII.

**) pr. 38. schol. Hinc sequitur, mentem humanam posse ejus naturae esse ut id quod ejus cum corpore perire ostendimus in respectu ad id, quod ipsius remanet, nullius sit momenti.

(von dem Gedächtniſſe oder der Erinnerung) und andern Sätzen, erhellt, daß unſer Geiſt, in ſofern ihm Intelligenz oder Verſtand zukommt (quatenus intelligit) eine ewige Modification des Denkens iſt, welche durch eine ewige Modification des Denkens beſtimmt wird, und dieſe wieder von einer andern, und ſo ins Unendliche fort: ſo daß alle zuſammen den ewigen und unendlichen Intellectus ausmachen."

Mehr Aufſchluß ertheilt uns Spinoza nicht, und ſo iſt für mancherlei Fragen ein weites Feld geöffnet. Mir ſcheint aber, es gezieme ſich, auf weitere Entſcheidung Verzicht zu thun; genug, daß Spinoza etwas Weſentliches, Subſtantielles im Geiſte anerkannte, das als ſolches fortbeſtehen müſſe. Geſtehen wir uns, daß ein ähnlicher Schleier das Beginnen des Denkens im Menſchen im Verhältniſſe zu dem Geiſtigen, das vorher ſchon beſtand, deckt. Die neuere Naturphiloſophie hält den Gegenſatz des Potentiellen, Unentwickelten, und des Actuellen, Entwickelten feſt. Das Potentielle betrifft den Uranfang der Dinge. Bei der erſten Formation der organiſchen Weſen auf Erden trat ſodann das Ideale als actuell und entwickelt hervor. Während der verſchiedenen Erdrevolutionen und unmittelbar nach denſelben trat es wieder in den potentiellen Zuſtand zurück, und wir haben keine Vorſtellung davon, wie es, ohne an irgend einen Organismus gebunden zu ſein, fortbeſtand. Nach der letzten Erdumwälzung und dem damit verbundenen chaotiſchen Zuſtande trat das Ideale gerade auf ſeiner höchſten Entwickelungsſtufe im Menſchen hervor. Wie das Subſtantielle des geiſtigen Elementes von einem Zuſtande der Erde zu dem andern, von der einen Schöpfung zu der andern, von den einen Formen zu den andern, und gar nach einem Zwiſchenraume der Formloſigkeit, überging, darüber belehrt uns keine menſchliche Weisheit, und doch anerkennen wir jenes willig, um nicht in den Materialismus zu verſinken, und in der Ueberzeugung, daß bloßer ausgedehnter Stoff das Denken nimmermehr aus ſich zu erzeugen vermöchte. Spinoza hat nun von jeder Denkmodification behauptet, ſie werde wieder von einer andern, und dieſe wieder von einer andern ins Unendliche fort determinirt; welcher Zuſammenhang aber zwiſchen den Denkmodis der erſten Menſchen und den früher auf irgend eine Weiſe vorhan-

denen Denkmodis ſein, und wie der Denkmodus, welcher den erſten menſchlichen determinirte, beſchaffen ſein mochte, darüber erfahren wir nichts, und es ließe ſich auch nicht leicht Belehrung darüber erwarten. Wiſſen wir aber ſo wenig oder vielmehr nichts davon, wie es ſich mit dem Geiſtigen vor dem Entſtehen des Menſchengeſchlechtes verhielt, ſo darf es uns auch nicht ſo ſehr befremden, wenn uns keine Auskunft darüber ertheilt wird, wie der Geiſt, wenn er den Körper verläßt, noch fortbeſtehe, und wie er andere Modificationen determinire. *) — Indeſſen werden wir vorzugsweiſe an das Fortwirken der Geiſteswerke denken.

Beachtenswerth iſt noch, wie Spinoza — nicht nur frei von der Furcht vor gewiſſen Uebeln nach dem Tode, ſondern auch frei von der Hoffnung auf die meiſten Güter, welche die Menge jenſeits des Grabes ſich verſpricht, und eben ſo frei von der Furcht vor dem Tode ſelbſt, der ihm als ein Naturgeſetz erſcheinen mußte, dem ſich Jeder willig fügen ſoll — über das Denken an den Tod ſich äußert: „Der freie Menſch denkt an nichts weniger als an den Tod, und ſeine Weisheit beſteht nicht in Todes-, ſondern in Lebensbetrachtungen.“ **) —

Ich kann mich nicht enthalten, hier das merkwürdige Gemälde von Friedrich Rohmer, welches ſeine Schrift: „An die moderne Belletriſtik und ihre Söhne, und die Herren Gutzkow und Wienbarg insbeſondere“ (Stuttgart, 1836) enthält, aufzunehmen. Er redet die, welche ſich an Spinoza halten, folgendermaßen an:

---

*) Man vergleiche Göthe's Worte über die Unſterblichkeit, das Fortbeſtehen der Entelechie, in ſeinen Geſprächen mit Eckermann.

**) Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. IV. Eth. pr. 67. Die gewöhnliche Anſicht bezeichnet er, indem er lehrt, daß imaginatio und memoria nicht fortbeſtehen werden, alſo: Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus, eos suae mentis aeternitatis esse quidem conscios, sed ipsos eandem cum duratione confundere, eamque imaginationi seu memoriae tribuere, quam post mortem remanere credunt. pr. 34 schol.

„Ich glaube, ihr ſeid des Mitleids fähig. Ich will es wecken, und euch ſagen, was der Spinozismus iſt. Spinoza hat mit furchtbarer Wahrſcheinlichkeit gelehrt: die Welt iſt, und ſo wie ſie iſt, wird ſie ſein. Ihr werdet ins Nichts zurückkehren, und andere Geſchlechter werden ſtatt euer auftauchen. — Nothwendigkeit alles, Tod überall und nur Scheinleben, denn ein Leben, das Intermezzo des Todes iſt, iſt wahrhaftig kein wahres Leben. Nacht ewig für den Geiſt, und nur dazwiſchen ein Moment Licht, daß er die ewige Nacht recht fühlen könne. — Gebunden erſcheint der Menſch, und mit ſeinem ganzen herrlichen Willen vermag er es nicht, die Bande zu löſen, und verzweifelte er darüber — die Bäume blühten in ihrer ewigen Dummheit und Stummheit über ihm, als hätte er nie gewollt, und wäre er nie verzweifelt. — Kalt die Natur um ihn und taub; kalt der Himmel über ihm und höhniſch ſein ewiges bewußtloſes Lichtmeer auf den lächerlichen Menſchen ſendend, der ſobald wieder aus dem Anſchaun ſeines Lichtes zum Dunkel wandeln muß. Denn die Feſſeln, die dich binden, beſtehen aus deiner kühnſten Weſenheit, und du kannſt ſie nicht brechen, ohne dich ſelbſt zu brechen. — Der Bruder wandelt neben dir, du weißt nicht, warum du ihn lieben ſollſt, oder liebſt. Ja, es wäre dir ſehr natürlich, den ſchlechteſten Vergnügen deiner erbärmlichen Gegenwart Leben und Herrlichkeit Anderer aufzuopfern, oder gar im wahnſinnigen Grimm zu vernichten *), was du kannſt, weil, was du beginnen magſt, dein jammervollſtes Geheul und deine freſſendſte Verzweiflung, zum Himmel geſchrien, die Vernichtung nicht aufhält, deren kalt mordende Hand ſchon über deinem Haupte ſchwebt. Niemand der dich hört, kein Gott der dich hört, kein Stern — ganz allein in der Unendlichkeit und bald ſterben werdend."

Dieſes Gemälde iſt in gedoppelter Beziehung merkwürdig, 1) um des Zuſammenhanges willen, in welchem es vorkommt; 2) an und für ſich. — Es folgt unmittelbar auf eine Stelle, wo ſich der Verfaſſer — der ſeither in Zürich einen ganz andern Ton angeſtimmt hat — als einen Freidenker erſter Qualität kund gegeben

*) Im Texte ſteht: „verrichten".

hat. Sie lautet ſo: „Die, welche zur ſpeculativen Weltanſchauung vermöge ihrer Erziehung und Bildung oder vermöge ihrer geringern Geiſtesanlagen unfähig ſind, ſuchen vergebens in der Religion einen Standpunkt. Denn einmal ſind wir nicht mehr ſo geartet, daß wir uns in den vielfachen Sätzen und Vorkommniſſen des Chriſtenthums, wie ſie ſich in der früheſten Zeit finden, behaglich fühlen könnten, und dann ſind die Dogmen, ohne welche demnach die Lehre Chriſti in unſerm Bewußtſein nicht Wurzel faſſen könnte (sic!) ſo nach allen Richtungen durch Theologen, Philoſophen und Theoſophen verwirrt, durch einander gejagt und abgehetzt, daß in dieſem durchlöcherten Spinngewebe nur die einfältigſten und müdeſten Fliegen ſich fangen laſſen, oder endlich diejenigen, welche ſich hineinſetzen, weil es ihnen im Drange der Zweifel, die ſie leicht abnehmen möchten, hier am behaglichſten iſt; denn das Spinngewebe iſt 1800 Jahre alt.“ Wer ſo den Freigeiſt machte, wer nicht etwa nur das dogmatiſche Syſtem, ſondern, wie es der letzte Satz deutlich zeigt, das Chriſtenthum ſelbſt ſo wegwerfend behandelte, und ſogar die Moral deſſelben für unſere Zeit als ungenügend erklärte (ſ. Seite 25), der mache Thoren weiß, daß ſein Glaube an Unſterblichkeit ſo felſenfeſt und unerſchüttert beſtanden habe, daß es ihm zukam, mit ſolcher verwegener Zuverſicht über dieſen Gegenſtand abzuſprechen. Das Gerede kann rein nichts als ein Effektſtück ſein. — Auch iſt offenbar, daß, wenn Einer uns zuruft: Seid doch weder Chriſten noch Spinoziſten! die Warnung vor dem letztern vielleicht gerade ſo wenig auf ſich hat, als die vor dem erſtern.

Betrachten wir nunmehr das Gemälde noch an und für ſich genauer, ſo zeigt es ſich, daß es nicht von ferne das Gepräge ſpeculativer Weltanſchauung, tiefer Speculation, ächt philoſophiſchen Geiſtes hat, ſondern das Erzeugniß einer unſeligen Stimmung iſt. Oder iſt es denn nicht, als ſähen und hörten wir einen Unzufriedenen vom Himmel Alles, was ihn nur gelüſtet, ungeberdig fordern, mit dem halb unterdrückten Seufzer: „Warum war doch mein werthes Ich nicht ſchon von Ewigkeit her vorhanden? oder warum iſt es ſich nicht der Präexiſtenz bewußt?“ Erblicken wir nicht einen

Mißvergnügten, der, wenn der Himmel nicht geneigt ſein ſollte, auf die ungeſtüme Forderung zu achten, ſondern die Bedingungen und Schranken des Daſeins endlicher Geſchöpfe zu erkennen gäbe, bereit wäre, ſich mit den Zeichen der wildeſten Verzweiflung abzuwenden, und zu thun, als hätte ſich das ſchaffende Princip gar an ihm ſchwerlich verſündigt, während er ſelbſt ſich verſteht, und Alles mißkennt?

Sehen wir noch auf einige einzelne Züge. Spinoza hat mit furchtbarer Wahrſcheinlichkeit gelehrt u. ſ. f. — Spricht der Verfaſſer von der „furchtbaren Wahrſcheinlichkeit“ aus eigener Erfahrung und mit innerer Ueberzeugung, oder aus Beſorgniß für weniger ſtark Organiſirte? (wie Jacobi Spinoza's Beweisführung für unwiderleglich hielt.) — Die Welt iſt. — Hier zeigt es ſich ganz, wie der Verfaſſer es darauf anlegt, Spinoza anzuſchwärzen, indem er die Welt nennt, ohne irgend eine Beſtimmung beizufügen, ohne die Beziehung auf das Göttliche auf irgend eine Weiſe zu berühren. Es kommt Alles auf den Blick des Betrachters der Welt an: der Sinnige findet in ihr mehr als eine ſtarre Maſſe. So ſagt Jean Paul im Quintus Fixlein: „Ich ſchaue auf zum Sternenhimmel, und eine ewige Reihe zieht ſich hinauf und hinüber und hinunter, und Alles iſt Leben und Glut und Licht, und Alles iſt göttlich oder Gott.“ *) Und wenn Göthe in ſeinem Gedichte auf Schiller's Schädel ſagt:

Was kann der Menſch im Leben mehr gewinnen,
Als daß ſich Gott-Natur ihm offenbare,
Wie ſie das Feſte läßt zu Geiſt verrinnen,
Wie ſie das Geiſterzeugte feſt bewahre?

ſo iſt dies wieder ein Beweis, wie Vielen die Welt oder Natur dem Göttlichen nicht entfremdet erſcheint. — Kalt die Natur um ihn und taub, kalt der Himmel über ihm und höhniſch .... ſendend. — Schlimm, wenn es ſo wäre, ſchmählich aber fürwahr, wenn das von dem ewigen Princip am beſten bedachte

*) Totum hoc quo continemur et unum est et Deus, et socii ejus sumus et membra. *Seneca.*

Weſen Himmel und Erde Kälte, Hohn, Taubheit vorzuwerfen verſucht ſein könnte! Wer will fort und fort die Menſchheit glauben machen, die Natur ſei ein Klumpen, Leben und Geiſt ſei verſchwunden, und Göttliches nirgends, wenn es nicht für ſich außer der Welt throne? *) Es iſt nicht ein Voraus- und Hinauszuſchiebendes. Die Erſcheinungswelt ruht in dem wahrhaft Seienden.

— Ja, es wäre dir ſehr natürlich, den ſchlechteſten Vergnügen deiner erbärmlichen Gegenwart Leben und Herrlichkeit Anderer aufzuopfern, u. ſ. w. — Welche Verkennung, welche Herabwürdigung der von keinem Syſtem-Gebälke abhängigen Richtung der menſchlichen Vernunft auf das Gute! Welche Mißkennung hinwieder der Macht der pantheiſtiſchen Anſicht, die Seele, welche ſich mit dem ewigen Weſen der Dinge beſchäftigt und einſiehet, daß das Böſe nicht zu dieſem Weſen gehört, mit der Liebe zum Guten zu erfüllen! — Kein Gott, der dich hört. — Die Gottheit iſt wenigſtens nicht da, um auf das zu hören, womit ſelbſt die vernünftige Menſchheit verſchont bleiben ſollte. Sie iſt nicht verurtheilt, auf jede noch ſo thörichte Lüſtelei, jedes zaghafte Winſeln, jede ungeſtüme, trotzige Zumuthung zu horchen. Zudem unterſcheidet ſie, ſelbſt nach der gewöhnlichen Vorſtellung, wohl zwiſchen Demuth und Uebermuth, wie zwiſchen denen, die reinen Herzens ſind, und denen, welche, wenn nicht die Pforten des Himmels weit offen vor ihnen ſtehen, gleich bereit ſind, einen andern Weg einzuſchlagen.

Zum Schluſſe noch die Frage: Könnte nicht jeder Menſch, wenn er wegen der Grenzen ſeines Daſeins ſich befugt hielte, ſo mit Gott zu rechten, eben ſo auch in Bezug auf die übrigen Schranken ſeiner Natur einen ähnlichen Ton anſtimmen? So wie aber dies ungereimt wäre, ſo iſt es gewiß auch jenes.

---

*) Deus extra mundum in spatio quod fingunt imaginario sese non manifestat. Spinoza Epist. 23.

II. Ethik.

Es mag vor Allem aus bemerkt werden, daß Spinoza das ethiſche Gebiet ſo eintheilt, daß er zuerſt von den Affecten, ſodann von der menſchlichen Knechtſchaft oder Unfreiheit, und endlich von der menſchlichen Freiheit handelt, was gerade ſo viel iſt als wenn es hieße: von den Affecten, ihrer Herrſchaft über den Menſchen, und der Herrſchaft des Menſchen über ſie.

Man kann nicht verhehlen, daß man in dieſen Abſchnitten auf gewiſſe hartklingende und zurückſtoßende Behauptungen *) trifft, und es iſt daher nicht befremdend, wenn die, welche ſchon in Bezug auf die metaphyſiſchen Lehren über das Geſpenſt des Atheismus, Fatalismus, Automatismus, aufſchrieen, nun auch noch Lärm über die Untergrabung und Vernichtung aller Moral erheben. Wenn aber ſolche, welche dem Spinozismus in Rückſicht auf die Meta-

*) Es läßt ſich nicht entſcheiden, ob ſolche Aeußerungen ein Nachklang der Zweifelsperiode ſind (die bei ihm wohl nicht von langer Dauer war); oder ob die Schriften gewiſſer Skeptiker oder Materialiſten, welche Alles, auch das der Menſchheit Theuerſte, für etwas Subjectives, von Gewohnheit, Sitte u. ſ. w. Abhängiges erklären, und das Gute auf Selbſtliebe zurückführen, Einfluß auf ihn ausübten, wie wir ſehen, daß er in ſeiner Rechts- und Staatslehre in vielen Beziehungen Hobbes folgte (Vgl. Epist. 50); oder ob ſolche Anſichten ſich in und mit ſeinem Syſteme ſelbſt ausbildeten, in ſofern der Gedanke, daß alles ſich auf nothwendige Weiſe aus der Subſtanz entwickle, ihn darauf hinleitete, nichts, es möchte noch ſo ſehr das menſchliche Gefühl ärgern und empören, laſſe ſich ſo unbedingt verdammen, da es doch durch hinlängliche Urſachen bedingt ſei, und das Bewußtſein jedes Einzelweſens müſſe, wie ſeine phyſiſche Natur auf dem Triebe des Fürſichbeſtehens und der Selbſterhaltung beruhe, mit derſelben harmoniſch von eben dieſem Triebe ausgehen. Wahrſcheinlich hat doch eine gewiſſe Lectüre auf Spinoza eingewirkt.

phyſik zugethan ſind, in der Ethik ſich von ihm abwenden, *) ſo kann dies einzig daher rühren, daß ſie ſich nicht genug in den Autor hineinleſen, und einzelne Aeußerungen abgeriſſen und ohne ruhigen Blick auf ihre Löſung betrachten. Man darf ſich nur nicht gleich über jedes hart klingende Wort entſetzen, da man ja doch verſichert ſein muß, daß ein Mann, der in ſeinem eigenen Leben das Ideal des wahren Weiſen zu verwirklichen ſuchte, nicht verderbliche und gefährliche Grundſätze verbreiten wollte. Eben weil Spinoza gewiß war, ein eigenes ethiſches Gebäude in ungewohnter Form aufzuführen, das zur Veredelung der Menſchen beitragen würde, äußerte er ſich um ſo freier und kühner über Manches, und wirklich iſt das Gebäude ein Denkmal, das dem Stifter zur Ehre gereicht. Das Harte wird durch Anderes hinlänglich gemildert und erſetzt, wofür gleich der Umſtand zeugen mag, daß der Nämliche, der dem Menſchen die Freiheit des Willens entzog, ihm hinwieder Herrſchaft über die Affecte zu verſchaffen ſucht.

Das Anſtößigſte iſt wohl das, was im Anhange zum erſten Theil der Ethik vorkommt. Spinoza bemerkt, er wolle zeigen, wie aus dem Vorurtheile, daß Alles um eines Zweckes willen vorhanden ſei, auch noch die Vorurtheile von Gut und Schlecht,**) Verdienſt und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und

---

*) Niebuhr ſagt über Sir John Henderſon: „Ich fand in ihm einen entſchiedenen ſehr conſequent denkenden Anhänger Spinoza's, aber deſſen Ideen über Moral, obwohl wahrſcheinlich nicht ſeine Grundſätze in ihr, ganz mit Jacobi ſtimmten.“

**) Gut und Schlecht beziehen ſich auf die Gegenſtände, welche die Menſchen afficiren. In der zweiten Stelle iſt Bonum et Malum von dem Meritum und Peccatum getrennt, und Spinoza ſagt, er wolle von dieſen letztern erſt handeln, wenn er von der menſchlichen Natur werde geſprochen haben. Ueber das Gute und ſein Gegentheil ſagt er: Id omne quod ad valetudinem et ad Dei cultum conducit, Bonum; quod autem iis contrarium est, Malum vocaverunt, woraus ſich ergibt, daß Bonum und Malum ſowohl Gut und Uebel, als das Gute und das Schlechte, Böſe bezeichnen.

Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit u. dgl. m. entſtanden ſeien, und ſagt hernach: „Nachdem die Menſchen ſich einmal beredet hatten, daß alles, was werde und geſchehe, um ihretwillen geſchehe, mußten ſie das in Bezug auf jedes Ding für das Vorzüglichſte halten, was ihnen das Nützlichſte war, und alles das als das Höchſte ſchätzen, wovon ſie am angenehmſten affeirt wurden. Daher mußten ſie, indem ſie die Beſchaffenheiten der Dinge bezeichnen wollten, folgende Begriffe bilden: Gut, Schlecht (Uebel); Ordnung, Verwirrung; Wärme, Kälte; Schönheit, Häßlichkeit u. ſ. w.; und weil ſie ſich für frei halten, entſtanden noch folgende Begriffe: Lob und Tadel, Sünde und Verdienſt." Später wird darauf aufmerkſam gemacht, wie relativ alle dieſe Begriffe ſeien.

Ganz ähnlich lauten Spinoza's Aeußerungen in dem Vorworte zum vierten Theile über das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böſe (Schlechte). „Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind in der That nur Denkweiſen, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, weil wir Individuen derſelben Art oder Gattung unter einander vergleichen; und aus dieſem Grunde habe ich oben geſagt, ich verſtehe unter Realität und Vollkommenheit daſſelbe. Wir pflegen nämlich alle Individuen der Natur auf einen Gattungsbegriff, welcher der allgemeinſte genannt wird, zurückzuführen, den des Seienden, welcher durchaus allen Individuen zukommt. In ſofern wir daher die Individuen der Natur auf dieſen Gattungsbegriff zurückführen, ſie mit einander vergleichen, und wahrnehmen, daß die einen mehr Sein oder Realität als die andern haben, ſagen wir, einige ſeien vollkommener als andere; und in wiefern wir den einen etwas beilegen, was eine Verneinung in ſich ſchließt, wie Grenze (Schranke), Ende, Unvermögen u. ſ. w., nennen wir ſie unvollkommen, weil ſie unſern Geiſt nicht ſo affeiren wie die, welche wir vollkommen heißen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, das ihnen zukäme, oder weil die Natur einen Mißgriff begangen hat. *) Denn nichts kommt der Natur

*) Vgl. Praefat. Nihil in natura ſit quod ipsius vitio possit tribui.

eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Urſache folgt, und alles was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Urſache folgt, geſchieht nothwendig. — Was das Gute und Böſe (Schlechte) betrifft, ſo bezeichnen ſie auch nichts Poſitives in den Dingen an ſich betrachtet, ſie ſind nichts anderes als Denkweiſen oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge mit einander vergleichen. Denn ein und daſſelbe Ding kann zur nämlichen Zeit gut und böſe oder auch keines von beiden ſein Die Muſik z. B. kann für den Melancholiſchen gut, für den Trauernden böſe (ein Uebel), für den Tauben weder gut noch böſe ſein." — Darauf bemerkt Spinoza, er werde gleichwohl die Ausdrücke gut und böſe accommodationsweiſe beibehalten, und ſie ſeien gerade bequem, da es ſich darum handle, die Idee der Menſchheit, wie ſie ſein ſoll, zu bilden, und einen Muſterbegriff zum Grunde zu legen. *)

Damit hängen noch folgende Beſtimmungen zuſammen IV. Eth. pr. 37. schol. 2.

„Im Naturzuſtande gibt es nichts, was nach allgemeiner Uebereinſtimmung gut oder ſchlecht iſt, da ja jeder, der im Naturzuſtande iſt, nur für ſeinen Nutzen ſorgt, und nach ſeinem Sinn, und eben nur mit Rückſicht auf ſeinen Nutzen entſcheidet, was gut oder böſe iſt, und durch kein Geſetz gehalten iſt, irgend jemand Anderem als ſich allein zu gehorchen; und folglich kann im Naturzuſtande gar keine Sünde gedenkbar ſein, wohl aber im bürgerlichen Zuſtande, wo nach gemeinſchaftlicher Uebereinkunft entſchieden wird, was gut oder ſchlecht iſt, und Jeder gehalten iſt, dem Staate zu gehorchen. Sünde iſt daher nichts anderes als Ungehorſam, welcher deshalb allein nach dem Staatsgeſetze beſtraft wird; und Gehorſam wird dagegen dem Bürger als Verdienſt angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen." — „Gerecht und Ungerecht,

*) Quia ideam hominis, tamquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus.

Sünde und Verdienſt ſind äußerliche Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geiſtes ausdrücken."

Bedenklich lauten auch die Stellen, welche Reue, Gewiſſensbiſſe u. ſ. f. nur von der Erziehung abhängig machen. III. Eth. pr. 27. Explicat. „Je nachdem einer erzogen worden iſt, bereut er entweder eine That, oder rühmt ſich derſelben." Und eben ſo anſtößig ſind folgende Bemerkungen über die Unſtatthaftigkeit der Reue, IV. Eth. pr. 54: „Reue iſt nicht Tugend, oder entſpringt nicht aus der Vernunft, ſondern der, welcher eine That bereut, iſt doppelt elend oder unvermögend." — „Weil die Menſchen ſelten nach dem Gebote der Vernunft leben, ſo bringen die beiden Seelenbewegungen, Niedergeſchlagenheit und Reue, und außer dieſen Hoffnung und Furcht, mehr Nutzen, als Schaden, und wenn daher doch einmal geſündigt werden ſoll, ſo iſt es beſſer nach dieſer Seite hin zu ſündigen."

Wenden wir uns nunmehr zu der Tugendlehre ſelbſt, ſo kommt uns zunächſt folgende Definition entgegen: „Unter Tugend (virtus) und Vermögen (potentia) verſtehe ich daſſelbe, d. h. die Tugend, in ſofern ſie ſich auf den Menſchen bezieht, iſt das eigentliche Weſen oder die Natur des Menſchen, wiefern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was bloß durch die Geſetze ſeiner Natur verſtanden werden kann." Es iſt einleuchtend, daß dieſe Definition ganz abgeriſſen für ſich Alles unbeſtimmt läßt, und das Meiſte darauf ankommt, worein das Weſen und die Natur des Menſchen geſetzt werde. Wir müſſen alſo hauptſächlich die Erklärungen von gut und böſe hinzunehmen.

„Unter gut, ſagt Spinoza, verſtehe ich das, wovon wir gewiß wiſſen, daß es uns nützlich ſei; unter böſe aber das, wovon wir gewiß wiſſen, daß es uns hindert irgend eines Gutes theilhaft zu werden." *) — Anderswo drückt er ſich ſo aus: „Das nennen wir gut oder böſe, was der Erhaltung unſers Seins nützt

*) Per *bonum* id intelligam quod certo scimus nobis esse utile; per *malum* autem id quod certo scimus impedire quo minus boni alicujus simus compotes. IV. Eth. Definit.

oder ſchadet, d. h. was unſer Vermögen zu handeln vermehrt oder vermindert, es fördert oder einſchränkt." *)

Augenſcheinlich kommt auch hier Alles darauf an, ob die Worte: „wovon wir gewiß wiſſen" urgirt werden oder nicht, und ob ſinnlicher oder nicht ſinnlicher Nutzen gemeint iſt; eben ſo, ob unter Selbſterhaltung eine ſolche verſtanden iſt, wonach ein Individuum ſein Leben um jeden Preis zu erhalten ſuchen darf, oder aber eine ſolche, wobei es um die Behauptung des wahren innern Seins zu thun iſt, ſo daß das äußere ſogar dieſem aufgeopfert werden ſoll. **)

Es iſt nun höchſt erfreulich zu ſehen, wie Spinoza gar nicht etwa den ſinnlichen Vortheil vorzugsweiſe erhebt, und den Egoismus begünſtigt, ſondern wie er ſich angelegen ſein läßt, die wahren und höchſten Intereſſen der Menſchheit zu ſchützen, und zu zeigen, wie die Sorge für das Selbſt in die Sorge für das Ganze übergehen ſoll; ſo daß, wer auch einer andern Form der Tugendlehre zugethan iſt, doch im Weſentlichen Spinoza's Ethik damit übereinſtimmend finden wird. Der 27te Satz des vierten Buches lautet alſo: „Von nichts wiſſen wir gewiß, daß es gut oder böſe ſei, als von dem, was wahrhaft unſerer **Intelligenz** förderlich oder hinderlich iſt." ***) Hierbei muß zurückgedacht werden an das, was oben von dem *Intellectus* im Gegenſatze mit der imaginatio, von der Vernunft (ratio) und den adäquaten Ideen geſagt worden iſt, und bedacht werden, wie dieſes Alles auf das Ewige hinweiſt. Dieſes iſt wohl zu berückſichtigen beim Leſen der Demonſtration des obigen Satzes: „Der Geiſt begehrt, in ſofern er vernunftgemäß verfährt (ratiocinatur) nichts anderes als Erkennen

---

*) Id *bonum* aut *malum* vocamus, quod *nostro Esse conservando* prodest vel obest, h. e. quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet. pr. 8. Dem.

**) *Conatus sese conservandi* primum et unicum virtutis est fundamentum.

***) Nihil certo scimus bonum aut malum esse nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest quo minus intelligamus.

oder intellectuelle Einſicht (intelligere), und hält nichts anderes für ihn nützlich als was hiezu führt. Der Geiſt hat aber nur Gewißheit von den Dingen, in ſofern er adäquate Ideen hat, oder in ſofern er vernunftmäßig verfährt. Alſo wiſſen wir nur von dem gewiß, daß es gut iſt, was uns wirklich zur Erkenntniß oder intelleetuellen Einſicht führt, und dagegen von demjenigen, daß es böſe iſt, was uns an der Erkenntniß hindert." — Dies ſteht wieder mit folgender Behauptung (pr. 24.) in Verbindung: „Schlechthin tugendhaft handeln heißt nach Anleitung der Vernunft (ex ductu rationis) handeln, leben, ſein Sein erhalten (dieſe drei Ausdrücke bedeuten daſſelbe), aus dem Grunde, das Nützliche zu ſuchen." Hier zeigt ſich, wie auch die Selbſterhaltung mit dem Weſen der Vernunft und ihren Forderungen in Uebereinſtimmung gebracht wird. Und zugleich muß noch auf eine Eigenthümlichkeit der ſpinoziſchen Theorie aufmerkſam gemacht werden, nämlich dieſe: Spinoza behauptet durchweg, wir handeln nur dann oder ſind nur dann wahrhaft thätig, wenn wir intelligent ſind, der Vernunft gemäß denken, adäquate Ideen haben; ſo wie wir unadäquaten Ideen oder dem, was die bloße Imagination uns vorſpiegelt, folgen, ſind wir nur in einem leidenden Zuſtande. Damit ſteht die Lehre vom höchſten Gut in inniger Verbindung.

Das höchſte Gut beſteht in der Erkenntniß Gottes, was IV. Eth. pr. 28. ſo dargethan wird: „Das höchſte Gut des Geiſtes iſt die Erkenntniß Gottes, und die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen." *) — Beweis. „Das höchſte, was der Gei erkennen kann, iſt Gott, d. h. das abſolut unendlich Seiende, ohne welches nichts ſein noch begriffen werden kann; folglich iſt das höchſte Nützliche oder das höchſte Gut für den Geiſt

*) Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere. — Vielleicht könnte man auch hier virtus ſo beſtimmen, wie V. Eth. pr. 25. Demonstr.: summa mentis virtus, h. e. mentis potentia seu natura, sive summus conatus; doch enthält das Argument wenigſtens die Ausdrücke ex virtute agere.

(summum mentis utile, sive bonum) die Erkenntniß Gottes. Sodann handelt der Geiſt nur in ſofern, als er erkennt, und nur in ſofern kann man von ihm unbedingt ſagen, daß er tugendhaft handle. Die abſolute Tugend des Geiſtes iſt folglich das Erkennen. Das Höchſte aber, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott. Alſo iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen oder Einſicht in ſein Weſen zu gewinnen."

Der Menſch wäre nicht Menſch, wenn er ſich nicht dieſer Erkenntniß Gottes freuen ſollte; und was hätte der Name „höchſtes Gut" ſelbſt für eine Bedeutung, wenn nicht etwas Beſeligendes in dem Gegenſtande deſſelben läge? Ein Affect ſolcher Art ſtreitet keineswegs mit dem Weſen der Vernunft, ſondern gehört ſogar zu demſelben: denn nur die Affecte, welche die Seele in einen leidenden Zuſtand verſetzen, ſind verwerflich. „Der Menſch könnte weder ſein noch gedacht werden, wenn er nicht das Vermögen hätte, ſich dieſes höchſten Gutes zu freuen. Denn es gehört zum Weſen des menſchlichen Geiſtes, eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes zu haben." (IV. Eth. pr. 36.) Ja, zu dieſem Affecte der reinſten Freude, der innigſten Wonne, geſellt ſich noch derjenige der Liebe. Schon in dem theol. polit. Tractat (Cap. IV.) ſagt Spinoza: „Die Idee Gottes ſelbſt lehrt, Gott ſei unſer höchſtes Gut, oder die Erkenntniß und Liebe Gottes ſei das letzte Ziel, auf welches alle unſere Handlungen hingerichtet ſein ſollen." Dieſe Liebe wird nun in der Ethik ſo modificirt, daß ſie aus der oberſten oder dritten Erkenntnißart oder dem intuitiven Wiſſen abgeleitet, und durch das Beiwort „intellectuell" näher bezeichnet wird. Es mag daran erinnert werden, daß die dritte Erkenntnißart ſich von der zweiten, welche ſich auch mit der Idee der Ewigkeit beſchäftigt, dadurch unterſcheidet, daß ſie von der adäquaten Idee gewiſſer Attribute Gottes bis zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge fortſchreitet, oder die Einzeldinge, wie Andere ſich etwa ausgedrückt haben, in Gott ſchaut, d. h. ſie im Zuſammenhange mit dem Urſein und als nothwendige Manifeſtationen deſſelben betrachtet, ſie aber nicht nur im Allgemeinen für Manifeſtationen erklärt, ſondern ihre Natur, wie ſie durch die gött-

liche begründet iſt, erkennt. Spinoza äußert ſich in dieſer Beziehung alſo (V. Eth. pr. 32.): „An Allem, was wir nach der dritten Erkenntnißart erkennen, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Urſache. Denn aus dieſer Erkenntnißart entſpringt die höchſte Zufriedenheit des Geiſtes, die es geben kann (summa quae dari potest mentis acquiescentia) d. h. die höchſte Wonne (laetitia), und zwar in Verbindung mit der Idee ſeiner ſelbſt, und folglich auch mit der Idee Gottes, als Urſache." — Folgeſatz. „Aus der dritten Erkenntnißart entſpringt nothwendig die intellectuelle Liebe zu Gott; denn aus dieſer dritten Erkenntnißart entſteht Luſt, verbunden mit der Idee Gottes als Urſache, d. h. Liebe Gottes, nicht in ſofern wir nur auf die Gegenwart und zeitliche Verhältniſſe hinſehen, ſondern in ſofern wir Gottes ewiges Sein erkennen, und das iſt es, was ich die intellectuelle Liebe zu Gott nenne."

Weil Gott ſelbſt Urheber dieſer Liebe iſt, ſo kann man hinwieder ſagen, Gott liebe ſich ſelbſt mit intellectueller Liebe. (pr. 33.) „Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellectueller Liebe." (pr. 36.) Die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt Gottes Liebe ſelbſt, womit Gott ſich ſelbſt liebt, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Weſen des menſchlichen Geiſtes explicirt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt." — Beweis. „Dieſe Liebe des Geiſtes muß zu den Handlungen des Geiſtes gezählt werden, ſie iſt daher eine Handlung, durch welche der Geiſt ſich ſelbſt betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Urſache, d. h. eine Handlung, wodurch Gott, ſofern er durch den menſchlichen Geiſt explicirt werden kann, ſich ſelbſt betrachtet, in Verbindung mit der Idee von ſich ſelbſt. Demnach iſt dieſe Liebe des Geiſtes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt." — Folgeſatz. „Daraus folgt, daß Gott, in ſofern er ſich ſelbſt liebt, die Menſchen liebt, und daß folglich die Liebe Gottes gegen die Menſchen, und die intellectuelle Liebe des menſchlichen Geiſtes gegen Gott eines und daſſelbe iſt." — Schol. „Daraus erſehen wir deut-

lich, worin unſer Heil oder unſere Glückſeligkeit oder Freiheit beſteht, nämlich in der beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menſchen.“ pr. 37. „Es gibt nichts in der Natur, was dieſer intellectuellen Liebe entgegen wäre, oder ſie aufheben könnte.“ *)

Es muß Jeder fühlen, welche Gemüthlichkeit in dieſen Aeußerungen Spinoza's waltet.

Von der Seligkeit oder Glückſeligkeit gilt ſodann noch, daß ſie nicht der Lohn der Tugend iſt, ſondern ſelbſt mit zur Tugend gehört, indem wir uns nicht ihrer freuen, weil wir Leidenſchaften bezwingen, ſondern umgekehrt darum, weil wir uns ihrer freuen, Leidenſchaften bezwingen können. Dies wird ſo durchgeführt: „Die Seligkeit beſteht in der Liebe zu Gott (welche aus der dritten Erkenntnißart entſpringt); folglich muß dieſe Liebe zu der Seele, in ſofern ſie handelt oder thätig iſt, gerechnet werden; ſonach iſt ſie ſelbſt Tugend. — Je mehr aber der Geiſt dieſer göttlichen Liebe oder Seligkeit ſich freut, deſto mehr gewinnt er an Einſicht und Erkenntniß, deſto größere Gewalt hat er alſo auch über die Affecte, und deſto minder leidet er durch diejenigen Affecte, welche verwerflich ſind. Darum alſo, weil der Geiſt dieſer göttlichen Liebe oder Seligkeit ſich freut, hat er die Macht, die Begierden und Leidenſchaften zu bekämpfen, wie auch darum, weil die Macht, die Affecte zu bezwingen, einzig in dem Verſtande, der Einſicht (dem Intellectus) beſteht. Alſo freut ſich niemand der Seligkeit, weil er die Affecte bezwungen hat, ſondern es entſpringt aus der Seligkeit ſelbſt die Macht, die Begierden und Leidenſchaften zu bezwingen.“

Dies bekräftigt nichts ſo ſehr als das Bild des Weiſen, der es ausgeſprochen hat. Es ergibt ſich aber auch aus dem Weſen der Idee. Derjenige, deſſen Gedanken vorzugsweiſe auf Gott gerichtet ſind, wird ſtreben an der göttlichen Natur Theil zu haben, und die göttliche Vollkommenheit theilweiſe in ſich auszudrücken; **) ſein

*) Amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum. De Intellect. Emendat.

**) Quo res aliqua plus perfectionis habet, eo etiam magis

Leben ſoll Manifeſtation des göttlichen Lebens ſein. Die Beſchäftigung mit dem Ewigen, Subſtantiellen wird die niedrigen Begierden ausſchließen, weil eben das, was Andere tentirt, dem unendlich Großen gegenüber unſäglich klein erſcheint. Verwerfliche Affecte und Leidenſchaften werden keinen Raum haben in einem Gemüthe, das an der Betrachtung des ewigen Weſens ſich weidet und ſich die innere Seligkeit und Wonne nicht ſtören laſſen kann durch Dinge, die nichts mit jenem gemein haben. Der dem Göttlichen Zugewendete wird nichts ſo ſehr meiden als Störung der ewigen großen Geſetze des Ganzen, und Höhnung deſſen, was den Adel der Menſchheit ausmacht. Er wird aus allem Vermögen darnach trachten, das, was zu der Würde der menſchlichen Natur gehört, zu ſchützen und zu wahren, und das zu thun, was den wahren und bleibenden Nutzen der menſchlichen Geſellſchaft befördert.

Nehmen wir nun noch einzelne Züge dieſer höhern Richtung auf.

IV. Eth. pr. 18. schol. „Es gibt Vieles außer uns, was uns nützlich und was deshalb zu begehren iſt. Unter dieſem kann nichts Vorzüglicheres gedacht werden als das was gänzlich mit unſerer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur mit einander verbunden werden, ſo bilden ſie ein Individuum, das doppelt ſo mächtig iſt, als jedes einzeln. Es iſt daher dem Menſchen nichts nützlicher als der Menſch; nichts Beſſeres, wiederhole ich, können ſich die Menſchen zur Erhaltung ihres Seins wünſchen, als daß alle in Allem ſo übereinſtimmen, daß die Geiſter und Körper aller gleichſam Einen Geiſt und Einen Körper bilden, und alle zugleich, ſo viel ſie vermögen, ihr Sein zu erhalten ſtreben, zugleich den gemeinſchaftlichen Nutzen Aller für ſich ſuchen. Hieraus folgt, daß die Menſchen, welche ſich von der Vernunft leiten laſſen, d. h. die Menſchen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen ſuchen, nichts für ſich begehren, was ſie nicht auch für die übrigen Menſchen wünſchten, und daß ſie alſo

---

de Deitate participat Deique perfectionem exprimit magis. Epist. 33.

gerecht, treu und ehrlich ſind." — Bedeutſam iſt beſonders folgende Erklärung (pr. 72. schol.): „Wenn gefragt werden ſollte: Wie? räth nicht dem Menſchen in dem Falle, daß er ſich durch Treuloſigkeit von der Todesgefahr befreien kann, die Sorge für ſeine Selbſterhaltung an, treulos zu ſein? ſo wird die Antwort dieſe ſein: wenn die Vernunft dieſes Einem riethe, würde ſie es allen rathen, und folglich würde ſie den Menſchen rathen, ſie ſollten nur trügeriſcher Weiſe Verträge wegen Vereinigung ihrer Kräfte und gemeinſchaftlicher Rechte ſchließen, d. h. ſie ſollten in der That keine gemeinſchaftlichen Rechte haben — was ungereimt iſt." — Wenn dieſen Ausſprüchen gemäß das Wohl aller geſucht werden muß, die Treue nie aufgeopfert, das Leben ſelbſt im Angeſichte des Todes durch keine Schuld erkauft werden darf, ſo trägt denn alſo doch die Uneigennützigkeit und die Bereitheit zur Selbſtaufopferung über die niedrige Art des Selbſterhaltungstriebes den Sieg davon.

pr. 35. Folgeſätze. „Es gibt unter den einzelnen Dingen für den Menſchen nichts Nützlicheres als den Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt." — „Wenn jeder Menſch am meiſten ſeinen Nutzen ſucht, dann ſind die Menſchen am meiſten einander nützlich. Denn je mehr jeder ſeinen Nutzen ſucht und ſich zu erhalten ſtrebt, um ſo mehr iſt er mit Tugend begabt, oder, was daſſelbe iſt, mit um ſo größerm Vermögen iſt er begabt nach den Geſetzen ſeiner Natur zu handeln, d. h. nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menſchen ſtimmen aber dann am meiſten von Natur überein, wenn ſie nach der Leitung der Vernunft leben. Alſo werden die Menſchen dann am meiſten einander nützlich ſein, wenn Jeder am meiſten ſeinen Nutzen ſucht."

pr. 37. „Das Gut, welches Jeder, der der Tugend nachwandelt, für ſich begehrt, wird er auch den übrigen Menſchen wünſchen, und um ſo mehr, je größer ſeine Gotteserkenntniß iſt."

pr. 40. „Was zum gemeinſamen Verein der Menſchen dient oder was bewirkt, daß die Menſchen einträchtig leben, iſt nützlich."

pr. 46. „Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt, ſoviel er kann, Haß, Zorn, Verachtung eines Andern gegen

ihn durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten." Schol. „Wer Beleidigungen durch gegenseitigen Haß rächen will, hat gewiß ein trauriges Leben. Wer hingegen Haß mit Liebe zu bekämpfen trachtet, der kämpft gewiß mit Freude und Zuversicht. Er widersteht eben so leicht Einem Menschen als mehrern, und bedarf der Hülfe des Glückes fast gar nicht: diejenigen, die er besiegt hat, geben mit Freude nach, und zwar nicht aus Verlust, sondern aus Zuwachs an Kräften."

pr. 73. schol. „Ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenschaften der Thatkraft hier einzeln anzugeben, noch viel weniger zu beweisen, daß der thatkräftige Mensch niemanden haßt, auf niemanden zürnt, niemanden beneidet, auf niemanden unwillig ist, niemanden gering schätzt, und durchaus nicht hochmüthig ist. Denn dies und alles Andere, was sich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, läßt sich leicht aus Satz 37 und 46 erweisen, daß nämlich Haß durch Liebe zu überwinden ist, und daß jeder, den die Vernunft leitet, auch den Uebrigen das Gute wünscht, welches er für sich selbst begehrt."

Anhang. Cap. 32. „Das menschliche Vermögen (potentia) ist sehr beschränkt, und wird durch die Macht äußerer Ursachen unendlich bedingt; folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen einzurichten. Dennoch werden wir alles, was sich dem entgegen ereignet, was die Rücksicht auf unsern Nutzen fordert, gleichmüthig ertragen, wenn wir das Bewußtsein haben, daß wir unserer Pflicht Genüge geleistet haben, daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit erstreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen. Wenn wir dies klar und bestimmt erkennen, so wird der Theil von uns, welcher die Intelligenz ausmacht, d. h. der bessere Theil von uns dabei völlig beruhigt sein und in dieser Beruhigung zu verharren streben. Denn insofern wir intelligent sind, können wir nur das begehren, was nothwendig ist, und uns nur bei dem Wahren völlig beruhigen und befriedigen; und in sofern wir also

dieſes richtig einſehen, ſtimmt auch das Beſtreben des beſſern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.“

Da, wo Spinoza die Herrſchaft des Menſchen über die Affecte behandelt, macht er darauf aufmerkſam, wie Intelligenz und adäquate Ideen ihm dieſelbe verſchaffen, und er benutzt wieder die Idee der Nothwendigkeit, um darzuthun, wie ſie dem Geiſte Macht über die Seelenbewegungen gebe. „Je mehr dieſe Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig ſind, ſich auf die einzelnen Dinge erſtreckt, die wir uns beſtimmter und lebhafter vorſtellen, deſto größer iſt die Macht des Geiſtes über die Affecte. Dies bezeugt auch die Erfahrung. Denn wir ſehen, daß die Traurigkeit über ein verlornes Gut gemildert wird, ſobald der Menſch, der es eingebüßt hat, bedenkt, daß dieſes Gut auf keine Weiſe erhalten werden konnte. Eben ſo ſehen wir, daß niemand ein Kind deshalb bemitleidet, weil es nicht ſprechen, gehen, Vernunftſchlüſſe machen kann, und weil es ſo viele Jahre gewiſſermaßen ſeiner ſelbſt unbewußt hinbringt.“ V. Eth. pr. 6. schol.

Den mächtigen und zugleich immer ſteigenden Einfluß der Erkenntniß und Liebe Gottes ſchildert Spinoza (ibid. pr. 20. schol.) alſo: — — „Hieraus begreifen wir leicht, was die klare und deutliche Erkenntniß und hauptſächlich jene dritte Art der Erkenntniß, deren Grundlage die Gotteserkenntniß ſelbſt iſt, über die Seelenbewegungen vermag, die ſie, ſofern ſie einen leidenden Zuſtand hervorbringen (passiones sunt), zwar nicht abſolut aufhebt, jedoch bewirkt, daß ſie den kleinſten Theil des Geiſtes ausmachen. Sodann erzeugt ſie eine Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenſtand, deren wir wahrhaft mächtig ſind, und die deshalb nicht von den Fehlern befleckt und geſtört werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, ſondern die ſtets größer und größer werden, den größten Theil des Geiſtes einnehmen, und ihn mehr als alles afficiren kann.“

Es ergibt ſich aus allem Angeführten hinlänglich, daß Spinoza's Sittenlehre nicht auf Quietismus, müßige Contemplation hinausläuft. Sie verlangt nicht ein bloß beſchauliches Leben, eine

an der Betrachtung des göttlichen Weſens ſich weidende, nicht zu Thaten gelangende Stimmung; wie die Liebe zu Gott eine intellectuelle iſt, ſo ſollen alle endlichen Dinge, namentlich auch alle menſchlichen Verhältniſſe, an die Idee der Gottheit angeknüpft, durch ſie beſtimmt und erklärt, oder nach ihr gemeſſen werden. Die Menſchheit ſelbſt iſt die höchſte Manifeſtation des göttlichen Weſens; darum ſoll der Einzelne Denken, Wollen, Handeln vereinigen, um das auszudrücken und zu verwirklichen, was der menſchlichen Natur, in ſofern ſie als von allem Zufälligen und Außerweſentlichen frei betrachtet wird, zukommt; es ſoll den ewigen Geſetzen gemäß gewirkt werden. —

Da dem Spinozismus, wie dem Pantheismus überhaupt, ſo häufig vorgeworfen wird, die Lehre, daß Alles Eins ſei, ſchließe auch die in ſich, das Gute ſei Eins mit dem Böſen, ſo mag hier eine bedeutſame Aeußerung Hegel's*) über dieſen Punkt aufgenommen werden. Nachdem er darauf aufmerkſam gemacht hat, daß das Böſe (wie es auch Spinoza ausdrücklich ſagt) nichts Poſitives, nichts Affirmatives in der Subſtanz ſei, ſagt er: „Gott iſt das Eine, abſolut bei ſich ſelbſt Bleibende; in der Subſtanz iſt kein Unterſchied. Beim Unterſchied Gottes von der Welt, insbeſondere vom Menſchen, da tritt der Unterſchied von Gutem und Böſem ein. Im Spinozismus iſt in Rückſicht auf dieſen Unterſchied von Gott und Menſchen Grundbeſtimmung, daß der Menſch Gott allein zu ſeinem Ziel haben muß. Da iſt für den Unterſchied, für den Menſchen, Geſetz die Liebe Gottes, auf dieſe Liebe zu Gott allein gerichtet zu ſein, nicht ſeinen Unterſchied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, ſondern allein ſeine Richtung auf Gott zu haben.

Das iſt die erhabenſte Moral, daß das Böſe das Nichtige iſt, und der Menſch dieſen Unterſchied, dieſe Nichtigkeit nicht ſoll

*) Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. 1. Band. (Geſammtausgabe. XI. Bd.) S. 56.

gelten laſſen. Der Menſch kann auf dieſem Unterſchied beharren wollen, dieſen Unterſchied treiben zur Entgegenſetzung gegen Gott, das an und für ſich Allgemeine, ſo iſt er böſe. Aber er kann ſeinen Unterſchied auch für nichtig achten, ſeine Weſenheit nur ſetzen in Gott und ſeine Richtung auf Gott: dann iſt er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterſchiedenheit von Gutem und Böſem ein — Gott und der Menſch gegenüber — und tritt ein mit dieſer Beſtimmung, daß das Böſe für das Nichtige zu achten ſei. In Gott als ſolchem, in dieſer Beſtimmung als Subſtanz, iſt der Unterſchied nicht, aber für den Menſchen iſt dieſer Unterſchied, auch der zwiſchen Gutem und Böſem.**) —

Es ſchließe dieſen Abſchnitt folgende herrliche Stelle von Feuerbach: „Was uns die Philoſophie des Spinoza an Willen nimmt, das gibt ſie uns an Erkenntniß reichlich wieder; indem ſie uns die Freiheit des Willens nimmt, gibt ſie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz, und indem ſie lehrt, daß nur aus adäquaten Ideen ſolche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unſrigen nennen können, daß unſer wahres und ewiges Leben, unſere Thätigkeit und Freiheit, unſer Beſtes und Vortrefflichſtes, unſer höchſtes Gut allein in der Erkenntniß beſteht, daß das nur ein Uebel und böſe iſt, was unſerer Erkenntniß ſchadet, und das nur ein wahrhaftes Gut, was ſie fördert, hat ſie den Charakter der erhabenſten Geiſtigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdem

---

*) Spinoza ſagt Epist. 36: Si jam poteris demonstrare, *Malum*, *Errorem*, *Scelera* etc. quicquam esse quod *essentiam* exprimit, tibi penitus concedam, Deum scelerum, mali, erroris causam esse.

Man wird ſo auch die Wahrheit folgender Aeußerung anerkennen: Multum confert hujus doctrinae cognitio ad usum vitae, quatenus docet nos ex solo Dei nutu agere, divinaeque naturae esse participes, et eo magis quo perfectiores actiones agimus et quo magis magisque Deum intelligimus. (Eth. II. prop. 49. schol.)

iſt das Denken oder die Anſchauung der Subſtanz unmittelbar als Denken, als Anſchauung, ein religiöſer und ſittlicher Act, ein Act der höchſten Reſignation und Freiheit, der Luſtration der Geſinnung und Empfindungsweiſe von allem Eitlen, Negativen, Subjectiven, ein Act der reinſten Hingebung ſeiner ſelbſt mit dem ganzen Anhang, mit der langen Schleppe aller ſeiner beſondern Angelegenheiten und Particularitäten, die den Menſchen vom Menſchen trennen, den einen dem andern entgegenſetzen, und in dieſer Trennung und Entgegenſetzung die Quellen alles Böſen und Unſittlichen ſind, die aber eben in dem Gedanken der Subſtanz als nichtige, eitle verſchwinden. Das Denken der Subſtanz iſt kein leeres, ſondern erfülltes, ſeiner ſelbſt als der Wahrheit gewiſſes, ſeinen Gegenſtand unmittelbar als wirklich wiſſendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar ſein Gegenſtand und die Wirklichkeit deſſelben gegeben iſt, das Denken des Seins, das alles Sein iſt, des einzig, des abſolut Wirklichen: Die Erkenntniß der Subſtanz erweiſt ſich daher zugleich als das höchſte Gut des Geiſtes, als das einzige Poſitive und Wirkliche des Geiſtes; ſie iſt Affect, Liebe, ein Denken, das alſo zugleich, als ein ächt philoſophiſches, ein Act der erhabenſten Religioſität und reinſten Sittlichkeit iſt.“ *)

Anmerkung.

Wer Spinoza's Rechts- und Staatslehre näher kennen zu lernen wünſcht, ſehe: Sigwart, der Spinozismus, S. 185 bis 216. — Ich konnte mich nicht entſchließen, dieſe Theorie aufzunehmen, weil ſie von Spinoza ſelbſt nicht genug mit der reinern, höhern Anſicht der Ethik in Einklang geſetzt worden iſt. Wird ſie ganz ſo dargeſtellt, wie ſie vorliegt, ſo ſtört ſie den Eindruck,

*) Wer überzeugt ſich nicht davon, daß Schleiermacher mit vollem Rechte ſagte: „es vereinigen ſich in der That auch in Spinoza's ſittlicher Theorie alle ſeine Ideen wie in einem Brennpunkte?“

welchen die Ethik durch ihre Lehren von dem Wesen der Vernunft, von der Liebe Gottes, von dem wahrhaft Nützlichen hervorbringt. Wagt man es aber, das Gegebene den eben erwähnten Ideen anzubequemen, so setzt man sich dem Vorwurfe der Entstellung des vorliegenden Stoffes aus.

Schelling's und Hegel's

Verfahren gegen Spinoza.

Schelling.

Schelling nimmt Spinoza gegen die gemeinſten und ungerechteſten Vorwürfe in Schutz, ſagt einmal: „Die Lebenden müſſen ſich der nicht mehr Gegenwärtigen annehmen, wie wir erwarten, daß in gleichem Falle die nach uns Lebenden in Anſehung unſer thun werden," und tadelt das Verfahren derjenigen, welche behaupten, was ſie gut finden, „gleich als wäre es eben eine Kleinigkeit, ihnen dies oder jenes anzudichten." Ja, eine Stelle lautet ſehr günſtig.

„Lange ſchon hatte ſich der menſchliche Geiſt (noch jugendlich kräftig und von den Göttern her friſch) in Mythologien und Dichtungen über den Urſprung der Welt verloren; Religionen ganzer Völker waren auf jenen Streit zwiſchen Geiſt und Materie gegründet, ehe ein glücklicher Genius — der erſte Philoſoph — die Begriffe fand, an welchen alle folgenden Zeitalter die beiden Enden unſers Wiſſens auffaßten und feſthielten. Die größten Denker des Alterthums wagten ſich nicht über jenen Gegenſatz hinaus. Plato noch ſtellt die Materie als ein Anderes Gott gegenüber. Der erſte, der Geiſt und Materie mit vollem Bewußtſein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen deſſelben Princips anſah, war Spinoza. Sein Syſtem war der erſte kühne Entwurf einer ſchöpferiſchen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als ſolchen, unmittelbar das Endliche begriff, und dieſes nur an jenem erkannte."*)

Erträglich lautet auch noch folgende Aeußerung:

„Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre: das Auffaſſen ſeiner Philoſophie als einer bloßen Objectivitätslehre ließ das wahre Abſolute in ihr nicht erkennen. Die Beſtimmtheit, mit

*) Ideen zu einer Philoſophie der Natur. Landshut 1803. — S. 11.

welcher er die Subject-Objectivität (Geiſtigkeit und Körperlichkeit als Einheit) als den nothwendigen und ewigen Charakter der Abſolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Beſtimmung, die in ſeiner Philoſophie lag, und deren vollſtändige Entwickelung einer ſpätern Zeit aufbehalten war. In ihm ſelbſt fehlt noch aller wiſſenſchaftlich erkennbare Uebergang von der erſten Definition der Subſtanz zu dem großen Hauptſatz ſeiner Lehre: quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad *unicam tantum substantiam* pertinet, et consequenter quod *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia*, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur.*) Die wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſer Identität, deren Mangel in Spinoza ſeine Lehre den Mißverſtändniſſen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philoſophie ſelbſt ſein."**)

Damit iſt folgende Stelle zu vergleichen, welche äußerſt mild iſt:

„Spinoza — ſetzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Weſens, oder der abſoluten Subſtanz, Denken und Ausdehnung, ***) und in ſofern dieſe beiden daſſelbe bedeuten, was wir als Ideelles und Reelles, oder unter ähnlichen Bezeichnungen, als die beiden Formen des abſoluten Erkennens beſtimmen, ſo ſcheint dem Spinozismus die Idee des abſoluten Erkennens, als der identiſchen, nothwendigen und erſten Form, zu fehlen; und da auf der Erkenntniß dieſer Form zugleich die jenes Indifferenzverhältniſſes des Weſens und der Form beruht, welche wir als den höchſten Punkt

---

*) „Daß alles, was von dem unendlichen Verſtande als das Weſen der Subſtanz ausmachend gefaßt werden kann, zu der einzigen Subſtanz gehört und daß folglich die denkende Subſtanz und die ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe Subſtanz iſt, die bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute aufgefaßt wird."

**) Seite 85. — Die Stellen über Spinoza und Leibnitz (S. 35. ff.) übergehe ich.

***) Vgl. auch Bruno. Seite 212.

der Philoſophie bezeichnen, ſo ſcheint auch hierin ein Grund zu liegen, im Spinozismus die abſolute, an ſich weder idealiſtiſche noch realiſtiſche, Philoſophie zu mißkennen, und ihn als Realismus zu betrachten.

Allein wenn man folgende Betrachtungen anſtellt: daß erſtens, auch nach Spinoza, das Denken als Denken, die Ausdehnung als Ausdehnung nur an der Natura naturata unterſchieden werde, daß alſo im Abſoluten an und für ſich ſelbſt weder etwas von einem Denken noch einer Ausdehnung, ſondern nur die Einheit von beiden iſt, welche Einheit er beſtimmt ſo ausdrückt, daß aufs Abſolute bezogen „die denkende Subſtanz und die ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe ſeien, welche jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird," (worin ſchon die Behauptung liegt, daß abſolut betrachtet die reine Subſtanz weder das eine noch das andere ſei,) ferner daß ſchon die Bezeichnung beider als göttlicher Attribute beide zur Form, und da ſie in Bezug auf das göttliche Weſen doch als Eines geſetzt werden, die Einheit von beiden zur abſoluten Form gemacht wird: ſo kann man ſchon hierdurch belehrt werden, daß es nur entweder an der ausdrücklichen Reflexion, oder vielleicht ſelbſt bloß an der ausdrücklichen Behauptung fehlt, wenn man in der Darſtellung des Spinoza nicht unmittelbar die Einheit von Denken und Ausdehnung als die identiſche, aber deswegen nichts von beiden enthaltende Form des abſoluten Weſens, dieſe abſolute Form aber als ſolche wiederum in der totalen Indifferenz mit dem Weſen erkannt hat.

Dringt man noch tiefer in den Inhalt des Spinozismus und bis zu dem Punkt, wo auch in der reflectirten Welt die beiden entgegengeſetzten Formen wieder abſolut identiſch werdend, die abſolute Form und mit ihr das abſolute Erkennen, welches dem Weſen gleich und die Subſtanz ſelbſt iſt, produciren, ſo findet man allen Gegenſatz aufgehoben in dem, was Spinoza zum formalen Princip des abſoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff oder der Idee, welche nach ihm das Weſen der Seele conſtituirt, und in der die Seele als Modus des Denkens, der Leib aber als Modus der Ausdehnung ſchlechthin Eins ſind.

Hier iſt alſo die Idee, und in Bezug auf das Abſolute die Idee aller Ideen, die abſolute Form, das abſolute Erkennen, ausdrücklich als dasjenige ausgeſprochen, aus welchem erſt Denken und Ausdehnung, Ideelles alſo und Reelles, an den endlichen Dingen, oder im endlichen Erkennen ſich abſcheiden, und das, in ſeiner Einfachheit und lautern Identität gedacht, das Weſen und die Subſtanz des Abſoluten ſelbſt iſt.*)"

Aber, dieſe Stellen ausgenommen, behandelt Schelling den Spinoza auf eine äußerſt unſchonende und harte Weiſe. Und man ſieht wirklich nur mit ſchmerzlichem Gefühl den Vater der neuern Philoſophie von dem eigenen Sohne ſolchermaßen herabgewürdigt. Sollte denn nicht ſchon das Schickſal des lange genug Mißkannten und Herabgewürdigten Jeden, der mit ihm im Weſentlichen zuſammenſtimmt, vermögen, ihn hervorzuziehen, ſtatt ihn, gleich als wäre er ein ſchwacher Anfänger geweſen, zurückzuſtoßen und zu bekritteln? Wenn ein Lichtenberg ſich gedrungen fühlte zu ſagen: „Spinoza habe den größten Gedanken gedacht, der je in eines Menſchen Kopf gekommen," ſo ſollte wenigſtens nicht leicht ein Naturphiloſoph, der als ſolcher ihm das Verdienſt zugeſtehen muß, Wahrheit gefunden zu haben, darauf ausgehen, ihn zu verkleinern. Es ziemte ſich für dieſen weder zu ſagen: „Er überflog ſich ſelbſt — er verlor ſich ſogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns;" noch: „Ueberhaupt iſt ſein Syſtem, ſo wie es aus ſeiner Hand kam, das unverſtändlichſte, das je exiſtirt hat;" u. dgl. m.

Das härteſte Urtheil iſt unſtreitig folgendes:**)

„Der Fehler ſeines Syſtemes liegt keineswegs darin, daß er die Dinge in Gott ſetzt, ſondern darin, daß es Dinge ſind, in dem abſtracten Begriff der Weltweſen, ja der unendlichen Subſtanz ſelber, die ihm eben auch ein Ding iſt. Daher ſind ſeine Argumente gegen die Freiheit ganz determiniſtiſch, auf keine Weiſe pantheiſtiſch (?). Er behandelt auch den Willen als eine Sache, und beweist dann

*) Neue Zeitſchrift für ſpeculat. Phyſik. Tübingen 1802. S. 49.

**) Philoſophiſche Schriften. S. 417.

ſehr natürlich, daß er in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache beſtimmt iſt, und ſo fort ins Unendliche. Daher die Lebloſigkeit ſeines Syſtems, die Gemüthloſigkeit der Form, die Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke, das unerbittlich Herbe der Beſtimmungen, das ſich mit der abſtracten Betrachtungsweiſe vortrefflich verträgt; daher auch ganz folgerichtig ſeine mechaniſche Naturanſicht. Oder zweifelt man, daß ſchon durch die dynamiſche Vorſtellung der Natur die Grundanſichten des Spinozismus weſentlich verändert werden müſſen? Wenn die Lehre von dem Begriffenſein aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Syſtems iſt, ſo muß ſie zum wenigſten erſt belebt und der Abſtraction entriſſen werden, ehe ſie zum Princip eines Vernunftſyſtems werden kann. Wie allgemein ſind die Ausdrücke, daß die endlichen Weſen Modificationen oder Folgen von Gott ſind; welche Kluft iſt hier auszufüllen! Welche Fragen ſind zu beantworten! Man könnte den Spinozismus in ſeiner Starrheit wie die Bildſäule des Pygmalion anſehen, die durch warmen Liebeshauch beſeelt werden müßte; aber dieſer Vergleich iſt unvollkommen, da er vielmehr einem nur in den äußerſten Umriſſen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beſeelt wäre, erſt noch die vielen fehlenden oder unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre er den älteſten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die, je weniger individuell-lebendige Züge aus ihnen ſprachen, deſto geheimnißvoller erſchienen. Mit Einem Wort, er iſt *einſeitig realiſtiſches Syſtem*, welcher Ausdruck zwar weniger verdammend klingt als Pantheismus, dennoch aber weit richtiger das Eigenthümliche deſſelben bezeichnet."

Commentiren wir dieſe Stelle.

Die Subſtanz eben auch ein Ding. — Es iſt, möchte ich ſagen, eine Läſterung, den Gott des *Spinoza* zu dem Ding der Dinge, der Sache der Sachen, ſtatt zu dem *Weſen der Weſen* zu machen, oder das Wort Weſen wieder durch Weltweſen (im verächtlichen Sinne) zu erklären. Die Subſtanz gilt dem *Spinoza* als das vollkommenſte Weſen, als der Inbegriff unendlicher Attribute. Die Natura naturans enthält ihm die höchſte Fülle der Kraft, des Lebens, des Geiſtes. Die Subſtanz iſt nicht etwas rein

Dingliches, Sachartiges. Schelling weiß es nur zu wohl, und darf das harte, vernichtende Wort in die Welt hinausschreiben, „gleich als wäre es eine Kleinigkeit, den nicht mehr Gegenwärtigen dieſes oder jenes anzudichten.“

Lebloſigkeit des Syſtems, Gemüthloſigkeit der Form, Dürftigkeit der Begriffe und Ausdrücke; das unerbittlich Herbe der Beſtimmungen; mechaniſche Naturanſicht. — Eine gewaltige und wohl auch „unerbittlich herbe“ Ladung, welcher aber Spinoza nicht erliegt. Ehren wir doch das Heiligthum der Wiſſenſchaft, und die ſtreng wiſſenſchaftliche, ſyſtematiſche Form! Bietet uns auch die geometriſche Methode, die ſtete Beweisführung nichts Anziehendes, ſo hat ſie doch einen entſchiedenen Vorzug vor dem loſen Gewebe ſo vieler Neuern, die, von beſtimmten und klaren Begriffen entblößt, durch hohen Schwung und lebhaften Styl zu gefallen ſuchen, und von dem Leſer fordern, daß er ja nicht von einem einzelnen Satze, geſchweige einem einzelnen Ausdrucke Rechenſchaft begehre, ſondern nur den Geſammteindruck einer Reihe von Sätzen aufzufaſſen ſich begnüge. Wahrlich die verachtete Armuth und Dürftigkeit des Spinoziſchen Syſtems ſteht weit über dem geprieſenen Reichthum der meiſten neuern naturphiloſophiſchen Verſuche. Woher kam es denn, daß Schelling ſelbſt über den „pantheiſtiſchen Schwindel“ klagen mußte, der ſich in Deutſchland wuchernd verbreitete? Hatte er nicht ſelbſt denſelben großentheils veranlaßt, indem er, in ſeinen ſonſt meiſt ſo herrlichen Producten, manchmal ſtatt ſcharfer Begriffsbeſtimmungen geniale Vergleichungen geltend machte?*) Die verhöhnte Abſtraction iſt es gerade, welche dem Spinozismus den Vorzug verſchafft. Indem Spinoza ſich rein nur auf die Gegenſätze von Subſtanz und Accidenz, Denken und Ausdehnung, nebſt einer Unterabtheilung dieſer beiden, beſchränkte, kam er glücklicher durch, als die Modernen, welche mit dem Allgemeinen gleich Beſonderes wunderbar

*) Wer kann ohne Lächeln Schellings Erklärungen von Raum und Zeit, wie ſie in ſechs Werken vorliegen, betrachten?

mengen, und nach der Kenntniß von Naturkräften, welche unſere Zeit ihnen darbietet, es ſogleich kühn unternehmen, die Welt zu conſtruiren. So ſehen wir freilich ein naturphiloſophiſches Syſtem um das andere entſtehen — aber wo iſt das, welchem Wahrheit zukommt? Spinoza's Syſtem überdauert alle dieſe überſchwenglichen Verſuche. Wir ſehen auch, daß Viele, die der Naturphiloſophie zugethan ſind, doch den Koſmogenien keinen Geſchmack abgewinnen konnten, wie Schleiermacher und Solger.*) Denn eine Naturphiloſophie, die alle Kräfte, Stoffe, Prozeſſe der Natur glücklich unterzubringen und das Entſtehen der organiſchen Weſen zu erklären weiß, iſt durchaus noch ein Ideal. Spinoza ſteht weit über ſeinen Verächtern, die der Theo- und Kosmoſophie zugefallen ſind, und ſein Lehrgebäude beſteht unerſchütterlich, während ihre ſchimmernden Paläſte, kaum aufgerichtet, zuſammenſtürzen. Sein

---

*) Hegel hat ſich (in der Vorrede zur Phänomenologie des Geiſtes) gar ſo geäußert: „Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus lehrt, der Verſtand ſei die Elektrizität, oder das Thier ſei der Stickſtoff, oder gleich dem Süd oder Nord, ſo kann nur die Unerfahrenheit hierüber in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren; allein der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt bald erlernt, und ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichförmigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben als die Palette eines Mahlers, auf der ſich nur zwei Farben befinden würden, etwa Roth und Grün, um mit jener ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer eine Landſchaft vorzuſtellen. Was dieſe Methode hervorbringt, iſt nichts Geringeres als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen, oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiquetten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und, wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat.“

Syſtem iſt das eigentliche Vernunftſyſtem. Und die ſyſtematiſche Durchführung ſeiner Ideen ſelbſt erhebt ihn doch wohl über Schelling, dem von allen Seiten her der Vorwurf entgegenſchallt, den Hegel in folgenden Worten ausſprach: „Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin ſich ſeine Philoſophie am beſtimmteſten durchgeführt darſtellte, ſo kann man keine ſolche nennen.“ Es liegen nur Skizzen und einzelne Verſuche vor. — Was aber den damit verbundenen Vorwurf der Leb-, ja Gemüthloſigkeit betrifft, ſo iſt zu bemerken: Mitten durch die trockene Form, die ſyſtematiſche Haltung dringt die Heiterkeit, der Friede, der beglückte und beglückende Sinn des Weiſen durch. Und wer das Ende der Ethik ohne Rührung leſen kann, muß ſelbſt ganz gemüthlos ſein. — Sigwart hat treffend, nach Erwähnung der ſtarren äußern Form des Spinoziſchen Syſtemes, Folgendes über den innen waltenden und ſich dem, der ſich hinein lieſt, kund gebenden Geiſt bemerkt: „Innerlich aber ſcheint ſich etwas zu regen, was ſich gegen dieſe ſtarre Form ſträubt, und in lebendiger Bewegung die Wahrheit einerſeits vermittelt, andererſeits aber doch in geiſtiger Anſchauung zu ergreifen ſucht. Mit Einem Worte; es regt ſich innerlich theils die Ahnung einer dynamiſchen Lebensanſicht, theils ein myſtiſches Element, welches, obwohl durch jene Methode gebannt, doch ſeiner ſelbſt ſich gewiß iſt. Daher die Ruhe, die Heiterkeit, die Sicherheit des Gemüthes, welche durch das ganze Werk, beſonders den letzten Theil deſſelben, verbreitet ſo unwiderſtehlich aufſpricht.“*)

Pygmalion's Bildſäule. — Häufiger iſt das Gegenſtück, daß Einer von etwas Leben- und Seelenvollem nicht ergriffen wird; wirklich könnte man verſucht ſein, hier auf Schelling jene Worte von Schiller anzuwenden: „und es blieb ihm nur das entſeelte

*) Gfrörer ſagt: Mihi quidem, ubi summi viri scripta lego, semper usu venit, ut *religione quadam* perfundatur animus, et plus quam unum ex aegris mortalibus, *οἷοι νῦν βροτοὶ εἰσιν*, audire videar.

Wort.“*) Spinoza macht, wie wir es an allen genialen Erscheinungen, von Sokrates an, bemerken, einen ganz eigenen Eindruck auf uns, wenn wir uns mit ihm recht vertraut machen; sein Leben in Gott, seine Liebe zu Gott athmen uns entgegen, er läßt uns fühlen, daß er unbedingt dem Unendlichen zugewendet war, daß er in diesem ganz lebte, webte und war. Er bedarf es nicht erst belebt zu werden, er selbst hat eine belebende Kraft; er kann und will uns vermöge dieser erheben. Die Gottheit selbst bedient sich seiner als eines Werkzeuges, um das höchste geistige Leben zu erwecken. Und wohl uns, wenn wir nicht nur laut schallende, sondern auch leise Töne vernehmen. — Schellings Kälte ist um so unverzeihlicher, als er sich für eine Menge Schriftsteller begeisterte, die Spinoza unendlich nachstehen.

Aeußerste Umrisse u. s. w. — Diese Züge sind, was wohl die Hauptsache ist, sinn- und geistreich. Sie haben nichts gemein mit plumpen Götzenbildern, Fratzen; es zeigt sich nichts Kümmerliches, Entstelltes. — Viele, die meinen möchten, die fehlenden Züge ausführen zu können, möchten jenem Jünglinge gleichen, welcher sich anheischig machte, den zweiten Theil von Göthe's Faust zu componiren.

Einseitig realistisches System. — Es ist schon oben eine Stelle von Feuerbach angeführt worden, welche dies widerlegt. Auch Tennemann sagt ausdrücklich: „Das System des Spinoza begreift in sich die Einheit des Idealismus und Realismus.“ Ja Schelling anerkannte dies selbst einst ganz wohl, da er bei Spinoza die Lehre der Subject-Objectivität fand. Wie könnte es auch anders sein, wenn das Absolute Ideales und Reales als Attribute enthält? — Der Idealismus ist freilich nicht jener, welcher auf dem Zauberprozesse beruht, wonach das Ideale sich ins Reale umwandelt, oder „der Geist es ist, der aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objective Welt zu schaffen vermag.“

---

*) „Nicht im Sein an und für sich liegt der Tod, sondern im tödtenden Blicke des todten Beschauers.“

Verdammend klingender Ausdruck „Pantheismus.“— Was haſt du armes Wort „Pantheismus“ verſchuldet, daß du von ſo vielen deiner eigenen Anhänger gemieden wirſt? — Hilf ihnen doch, o Genius der Sprache, dieſen Apantheiſten, Hyperpantheiſten einen ihnen genügenden Namen finden!

Schelling darf ſeine Verdienſte mit Recht erheben, aber nur nicht auf ſolche Weiſe, auf Koſten Spinoza's.

Die Selbſtvergleichung mit Spinoza ſetzt Schelling unmittelbar nachher ſo fort: „Es würde verdrießlich ſein, die vielen Erklärungen zu wiederholen, die ſich über dieſen Punkt in den erſten Schriften des Verfaſſers finden. Wechſeldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgeſprochene Abſicht ſeiner Beſtrebungen. Der Spinoziſche Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeiſtigt, (und in Einem weſentlichen Punkte verändert) erhielt in der höhern Betrachtungsweiſe der Natur und der erkannten Einheit des Dynamiſchen mit dem Gemüthlichen und Geiſtigen eine lebendige Baſis, woraus Naturphiloſophie erwuchs, die als bloße Phyſik zwar für ſich beſtehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philoſophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derſelben betrachtet wurde, der erſt durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrſcht, der Erhebung in das eigentliche Vernunftſyſtem fähig werde. In dieſer (der Freiheit), wurde behauptet, finde ſich der letzte potenzirende Act, wodurch ſich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen iſt Urſein, und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden.“

Ueber alle dieſe Punkte kann erſt ſpäter eingetreten werden.

Betrachten wir auch noch folgende Aeußerung:*)

---

*) Vorrede zu Couſin's Schrift über franzöſiſche und deutſche Philoſophie. S. XIII.

„Spinoza verſichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriffe oder der Natur der Subſtanz (wie er das ſchlechterdings nicht nicht zu denkende bezeichnet) gerade ſo, d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit, folgen, wie aus der Natur des Dreieckes folge, daß ſeine Winkel zuſammengenommen zweien rechten gleich ſeien. Aber Spinoza zeigt das nicht; er verſichert's bloß.“

Schelling hat hier dem Spinoza einen Vorwurf gemacht, der, wie Krug richtig bemerkt, auf ihn ſelbſt zurückfällt. Denn, wenn er von ſich unmittelbar nachher rühmt, daß er ein unendliches Subject-Object aufgeſtellt, oder ein abſolutes Subject anerkannt habe, das ſich ſeiner Natur gemäß objectivire, aber nach jeder Objectivirung wieder ſich in höherer Potenz ſubjectivire: ſo wird uns durchaus nur verſichert, aber auf keine Weiſe gezeigt, daß und wie das Object, das Endliche, aus der Natur des abſoluten Subjectes hervorgehen müſſe. — Man möchte übrigens verſucht ſein, wenn man den ganzen Zuſammenhang ins Auge faßt, zu ſagen, Schelling habe auch hier dem Spinoza indirect, wie er es anderswo direct thut, vorwerfen wollen, es fehle ſeinem Syſteme an einem belebenden und das Fortſchreiten erklärenden Princip: denn er bemerkt über ſeine eigene in der obigen Form gefaßte Philoſophie, ſie habe allerdings ein Princip des nothwendigen Fortſchreitens. War es aber um dieſen Vorwurf zu thun, warum wurde denn der andere gemacht? — Wird aber darauf wieder vorzüglich der Punkt hervorgehoben, es werde von ihm nicht ein rein Rationales, oder ein reines Subject, ſondern ein ſolches Subject, welches von der Objectivität zu höherer Subjectivität fortſchreite, angenommen, indem die Empirie berückſichtigt werde, ſo können wir uns einerſeits nicht genug darüber wundern, daß die ſonſt ſo verachtete Empirie hier auf Ein Mal zu Ehren gezogen wird, andrerſeits handelt es ſich zunächſt nur um die Art, wie das Endliche aus dem Unendlichen folgt, und dann möchte es erſt an der Reihe ſein, auf das Fortſchreiten zu achten und dieſes zu ſchützen. —

Wohin werden wir aber entrückt, wenn es heißt: die ſchellingiſche Philoſophie beſitze „ein unendliches Subject-Object, d. h. ein abſolutes Subject, das ſeiner Natur nach ſich objectivire, aber aus

jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktrete, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden,) als über alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibe.“ — So weit verſtieg ſich freilich Spinoza nicht — er, der ſich ſoll überflogen haben. Er urtheilte ſo: Nulla ratione dici potest, substantiam extensam divina natura indignam esse.*) — Setzt nicht wirklich Schellings Behauptung, ſo herrlich ſie klingen mag, Taumel und Schwindel voraus? Welch glänzender Sieg des unendlichen Subject-Objectes, durch welchen das Object gänzlich beſiegt erliegt! Welch glänzender Triumph des Subjectes über ſein eigenes Object! Wie? das Weſen, das ſich ſeiner Natur nach objectiviren mußte, ſoll je dazu gelangen, daß die Möglichkeit der Objectivirung erſchöpft ſein wird? Das Unendliche ſoll einmal ohne Endliches, das Ideale ohne Reales ſein? — Man kann die Frage nicht unterdrücken: Iſt es wahrſcheinlich, daß der Urheber dieſer hochtönenden Phraſe ſelbſt an einen ſolchen vollſtändigen Sieg des Subjectes glaube? Kann er auch nur wünſchen, daß ſich die Welt ſo ducke? — Immer zunehmende Vergeiſtigung, immer ſteigende Macht der Vernunft können, ja müſſen angenommen werden; aber wer darüber hinaus will, wer ein Zuſammen- oder Verſchwinden des Objectiven behauptet, verliert ſich in das Gebiet der Träume. — Jenes kann buchſtäblich genommen durchaus nicht Schellings Anſicht ſein, tadelt er doch anderswo ſo kräftig den „Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint.“

(Ueber die Freiheit.)

---

*) „Es kann auf keine Weiſe geſagt werden, daß die ausgedehnte Subſtanz (oder die Ausdehnung) der göttlichen Natur unwürdig ſei.“

Hegel.

Hegel hat seinen Vorgänger in dem gegen Spinoza angestimmten Tone noch zu überbieten gesucht, und man kann ihm in dieser Beziehung wenigstens die erstrebte Superiorität zugestehen.

Obgleich er anerkennt: „Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie!“ — „Wenn man anfängt zu philosophiren, so muß man zuerst Spinozist sein; die Seele muß sich baden in diesem Aether der Einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.“*) „Es gibt keine reinere und erhabnere Moral als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke:“ so kommen gleichwohl allerwärts die inhumansten Aeußerungen über Spinoza vor; ja seine Krankheit und Todesart müssen gar Stoff zum Hohne gegen seine Lehre bieten, indem eine Analogie hervorgesucht wird.

Vor allem werden Klagen über die „verschränkte Methode“ geführt. Dies berechtigt wohl zu der Frage: Ist nicht die hegelsche Methode die verschränkteste von allen, die da waren, sind und sein werden? — Wenn in Rücksicht auf die von Christian Wolf angewandte geometrische Methode gesagt wird: „Es ist dies Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner“,*) so wollen wir, da Hegel sich am Werfen von Klötzchen und Klümpchen zu ergötzen scheint, sein artiges Spiel nicht stören. — „Die Beweise Spinoza's sind formelle Quälereien.“ Es sei. Etwas Schlimmeres aber sind dunkle Beweisführungen, welche dem Hörer oder Leser die Klage auspressen:

*) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 374. 376.
**) Bd. XV. S. 479.

„Mir wird von alle dem ſo dumm,“
„Als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum!“ —

Dem Hegelianismus wird laut nachgerühmt: die ſcharfſinnigſte Dialektik, die gründlichſte Methode, die ſyſtematiſche Vollendung. Wahr iſt es, daß Hegel großer Dialektiker und Syſtematiker iſt; aber es iſt immer noch wohl zu prüfen, ob Wahrheit den Kern ſeiner Lehre ausmacht, und ob nicht dialektiſche Kunſt die Natur verdrängt. Es gibt wahrlich auch eine Sucht, ſcharfſinnelnd zu dialektiſiren, und ſich gar nicht anders zu bewegen als in ſteter Statuirung und ſpitzfindiger Auflöſung von Gegenſätzen, ſo daß es iſt als riefe Einer immerfort: „ſüß iſt nicht ſauer, ſauer nicht ſüß; aber dennoch iſt ſüß ſauer und ſauer ſüß!“ — Iſt es befremdend, wenn der Eine oder Andere ſagt: Weide ſich wer da will an lauter geſuchten Miſchungen entgegengeſetzter Begriffe, an unabläſſigen Proben, wie das Unvereinbare zu vereinigen ſei! Bade ſich wer da kann in einem Aether von Subtilitäten, welcher von Allem, was ſonſt etwa Aether und ätheriſch genannt wurde, dadurch ſich wohl unterſcheidet, daß er mit dem Lichte nichts gemein hat! Es gab auch große Philoſophen, wie Kant, welche ohne ſolche dialektiſche Biegungen, Windungen, Krümmungen durchkamen.

Es mag wenigſtens Ein Beiſpiel von dieſer unerquicklichen dialektiſchen Grübelei angeführt werden (denn ſpäter werde ich es gerade vermeiden, dieſe dunkeln Partieen hervorzuheben). In der „Logik“ wird in dem Abſchnitte über „Eins und Vieles,“ nachdem das Eins an ihm ſelbſt, und ſodann das Eins und das Leere behandelt worden ſind, Folgendes vorgebracht:

Viele Eins.

Repulſion.

„Das Eins und das Leere macht das Fürſichſein in ſeinem nächſten Daſein aus. Jedes dieſer Momente hat zu ſeiner Beſtimmung die Negation, und iſt zugleich als ein Daſein geſetzt. Nach jener iſt das Eins und das Leere die Beziehung der Negation auf die Negation als eines Andern auf ſein Anderes; das Eins iſt die Negation in der Beſtimmung des Seins, das Leere die Negation

in der Beſtimmung des Nichtſeins. Aber das Eins iſt weſentlich nur Beziehung auf ſich als beziehende Negation, d. h. iſt ſelbſt dasjenige, was das Leere außer ihm ſein ſoll. Beide ſind aber auch geſetzt als ein affirmatives Daſein, das eine als das Fürſichſein als ſolches, das andere als unbeſtimmtes Daſein überhaupt, und ſich auf einander als auf ein anderes Daſein beziehend. Das Fürſichſein des Eins iſt jedoch weſentlich die Idealität des Daſeins und des Andern; es bezieht ſich nicht als auf ein Anderes, ſondern nur auf ſich. Indem aber das Fürſichſein als Eins, als für ſich Seiendes, als unmittelbar Vorhandenes fixirt iſt, iſt ſeine negative Beziehung auf ſich zugleich Beziehung auf ein Seiendes; und da ſie eben ſo ſehr negativ iſt, bleibt das, worauf es ſich bezieht, als ein Daſein und ein Anderes beſtimmt; als weſentlich Beziehung auf ſich ſelbſt iſt das Andere nicht die unbeſtimmte Negation, als Leeres, ſondern iſt gleichfalls Eins. Das Eins iſt ſomit Werden zu vielen Eins. Eigentlich iſt dies aber nicht ſowohl ein Werden; denn Werden iſt ein Uebergehen von Sein in Nichts; Eins hingegen wird nur zu Eins. Eins, das Bezogene, enthält das Negative als Beziehung, hat daſſelbe alſo an ihm ſelbſt. Statt des Werdens iſt alſo erſtens die eigene immanente Beziehung des Eins vorhanden; und zweitens, in ſofern ſie negativ und das Eins Seiendes zugleich iſt, ſo ſtößt das Eins ſich ſelbſt von ſich ab. Die negative Beziehung des Eins auf ſich iſt Repulſion." —

Doch wir wollen den Leſer mit der Fortſetzung verſchonen, und etwas von Lichtenberg herbeiziehen.

„Man gibt oft Regeln über Dinge, wo ſie unſtreitig mehr Schaden als Nutzen bringen. Was ich hier meine, will ich mit einem Artikel aus einer Feuerordnung erläutern; die Anwendung wird ſich ein Jeder in ſeiner Wiſſenſchaft zu machen wiſſen: „Wenn ein Haus brennt, ſo muß man vor allen Dingen die rechte Wand des zur Linken ſtehenden Hauſes, und hingegen die linke Wand des zur Rechten ſtehenden zu decken ſuchen. Die Urſache iſt leicht einzuſehen. Denn wenn man z. E. die linke Wand des zur Linken ſtehenden Hauſes decken wollte, ſo liegt ja die rechte Wand des Hauſes der

linken Wand zur Rechten, und folglich da das Feuer auch dieſer Wand und der rechten Wand zur Rechten liegt, (denn wir haben ja angenommen, daß das Haus dem Feuer zur Linken liege,) ſo liegt die rechte Wand dem Feuer näher als die linke, d. i. die rechte Wand des Hauſes könnte abbrennen, wenn ſie nicht gedeckt würde, ehe das Feuer an die linke, die gedeckt wird, käme; folglich könnte etwas abbrennen, das man nicht deckt, und zwar eher, als etwas anderes abbrennen würde, auch wenn man es nicht deckte; folglich muß man dieſes laſſen und jenes decken. Um ſich die Sache zu imprimiren, darf man nur merken: wenn das Haus dem Feuer zur Rechten liegt, ſo iſt es die linke Wand, und liegt das Haus zur Linken, ſo iſt es die rechte Wand.“

Auch folgendes Wort von Göthe iſt beherzigenswerth:

„Die Menſchen verdrießt's, daß das Wahre ſo einfach iſt.“

Nach der verſchränkten Methode wird in dem nämlichen Satze das Beſchränkte der Anſicht hergenommen, wodurch Spinoza über Hauptgeſichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergehe. Gar ſchlimm kann es aber um Spinoza's Anſicht nicht ſtehen, da ein ſo gründlicher Forſcher wie Fichte in ſeinen Beiträgen zur Charakteriſtik der neuern Philoſophie dargethan hat, daß alles dasjenige, wodurch Schelling und Hegel ſich rühmen, über Spinoza hinausgekommen zu ſein, ſich im Weſentlichen bei ihm findet.

Hegel's Hauptvorwürfe ſind ſodann folgende:

„Die Beſtimmungen ſind aus der Subſtanz nicht entwickelt.“ — Die Attribute gehen nicht aus der Subſtanz, die Modificationen nicht aus den Attributen hervor.“

„Das Denken, als das Attribut Gottes, tritt als ein zweites, Aeußerliches, ihm nur hinzu neben dem der Ausdehnung, ſo daß ſie nur ihm unweſentliche Formen ſind . . . Aber wie es eine äußere Reflexion iſt, welche dieſen Unterſchied macht, ſo iſt ſie es auch, welche ihn in die abſolute Identität zurückführt. Die ganze Bewegung geht außer dem Abſoluten vor.“*)

*) Siehe Logik. Vgl. Fichte, Beitr. z. Ch. S. 794.

„Spinoza hat dem Negativen Unrecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, alles Bestimmte geht zu Grunde.“*)

Welche Entstellung, welche Verdrehung, wonach die Attribute, welche die Natur der Substanz ausmachen, für unwesentliche Formen erklärt werden, das Denken nur so nebenbei neben der Ausdehnung sich einstellen, und es überhaupt nur von einer zufälligen, äußerlichen Reflexion von unserer Seite abhängen soll, ob diese und keine andern Attribute und Modificationen der Substanz beigelegt werden! Das heißt nichts Geringeres, als Spinoza's System in seinen Grundfesten erschüttern, das Wesentliche zum Außerwesentlichen machen. Was so leer und hohl ist, widerlegen zu wollen, fällt mir nicht ein; ich verweise nur auf das, was in den Anmerkungen zu Spinoza über Erdmann bemerkt worden ist, welcher so recht in die Fußstapfen des Meisters getreten ist. — Auf das Hervorgehen, die Deduction der Attribute aus der Substanz, werden wir später zurückkommen.

„Spinoza steigt von dem Allgemeinen, der Substanz, herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (modificatio). Er hat alle drei Momente, oder sie sind ihm wesentlich. Aber der Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder, er ist nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseins. Dieser Mangel, die Vertilgung des Momentes des Selbstbewußtseins im Wesen, ist es, was von einer Seite so sehr gegen das spinozische System empört, weil es das Fürsichsein des menschlichen Bewußtseins, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraction des Fürsichseins aufhob, und dadurch Gott, von der Natur und dem menschlichen Bewußtsein unterschieden, nämlich an sich, im Abso-

*) Diese Worte kommen in der Beurtheilung der Locke'schen Philosophie vor.

luten; andern Theils aber das philoſophiſch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an ſich erkannt iſt.“

Hier ſpreitet ſich Hegel wieder mit etwas, worin er ganz auf Einer Linie mit Spinoza ſteht, und worüber auch nicht hinauszukommen iſt. Das Einzelne gehört dem Allgemeinen, dem Ganzen an. Es iſt rein nichts als Schein und Prunk mit Worten, die ſich nach Belieben deuten laſſen, wodurch es Hegel einigermaßen gelingt, ſich zum Protector der Individualität aufzuwerfen. Sie mag übrigens noch ſo ſehr geltend gemacht werden — ſie muß ſich dennoch biegen dem großen, unermeßlichen Ganzen gegenüber. Da hilft alles Sträuben, und Sich-empören nichts, dieſes erſcheint nur kleinlich und erbärmlich. Und gerade Spinoza's demüthige Unterwerfung und Reſignation ſind vorzuziehen dem Uebermuthe, womit Individuelles ſich hervorthun will. Spinoza verkannte die Bedeutſamkeit des Selbſtbewußtſeins der Individuen keineswegs, aber eben ſo wenig die Schranken derſelben.

Aehnlichen Inhalts iſt folgende Stelle: „Dieſe drei Momente (Subſtanz, Attribut, Modus) hätte Spinoza nicht nur ſo als Begriffe hinſtellen, ſondern ſie deduciren müſſen. Dieſe drei Beſtimmungen ſind vorzüglich wichtig; ſie entſprechen dem, was wir beſtimmter als Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes unterſcheiden. Aber man muß ſie nicht als formell nehmen, ſondern in ihrem concreten wahrhaften Sinne. Das concrete Allgemeine iſt die Subſtanz. Das concrete Beſondere iſt die concrete Gattung. — Der Modus iſt das Einzelne, das Endliche als ſolches, welches in den äußerlichen Zuſammenhang mit Anderm tritt. Spinoza hat ſo ein Herabſteigen; der Modus iſt das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza iſt, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als ſchlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität, wahrhafte Subjectivität iſt nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das ſchlechthin Beſtimmte, ſondern es iſt, als ſchlechthin beſtimmt, das Für-ſich-ſeiende, nur ſich ſelbſt Beſtimmende.

Das Subjective iſt ſo ebenſo die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne iſt das bei ſich ſelbſt Seiende, und ſo das Allgemeine.“*)

Es iſt unſäglich, welchen Kummer Hegel um den Modus des Spinoza hat. Der ganze Hader iſt aber ſo nichtig und leer als möglich. Es iſt gewiß auch nicht ein Pünktchen, das Hegel dem Menſchen vindicire, das nicht auch Spinoza demſelben einräume. Gerade das Höchſte, die Rückkehr zum Allgemeinen, das Wiſſen um das Prinzip, dem der Menſch entſtammt iſt, die Erkenntniß, daß, indem er denkt, Gott durch ihn denkt, hat Spinoza aufs beſtimmteſte ausgeſprochen. — Es iſt aber noch ein wichtiger Punkt, den wir nicht unberührt laſſen können, weil er eine ſchiefe Interpretation und einen eigentlichen Irrthum zu enthalten ſcheint, nämlich die Zuſammenhaltung der Begriffe: Subſtanz, Attribut und Modus, wie ſie bei Spinoza vorkommen, mit den drei von Hegel gebrauchten Begriffen: Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes. Dieſe Vergleichung iſt in Anſehung des zweiten Momentes ganz unrichtig. Hegel denkt ſich unter dem Beſondern, wie es oben heißt, die concrete Gattung; er ſetzt der Subſtanz oder dem Allgemeinen, als dem völlig Unbeſtimmten, das Beſonderte, Unterſchiedene, Determinirte entgegen, in ſo weit die Sonderung nicht bis ins Individualiſiren übergeht; er denkt ſich unter den Attributen die erſten, weſentlichſten Beſtimmungen. Bei Spinoza iſt davon gewiß keine Spur zu entdecken. Die Attribute beziehen ſich bei ihm rein nur auf die Natur der Subſtanz, wie ſie von Ewigkeit her iſt, ihre aus ihren Manifeſtationen erkennbaren Eigenſchaften. Wir haben durchaus nur die Subſtanz (mit ihren Attributen) den Modificationen gegenüber. Und es iſt eine ganz unpaſſende Zumuthung, daß im Spinozismus eine Deduction der Attribute Statt finden ſollte. In Bezug auf Particulariſation, Beſonderung, Unterſcheidung in

*) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 381.

Gattungen mag davon füglich die Rede sein, dem ganz Unbestimmten Allgemeinsten gegenüber. Aber auf Spinoza's Attribut, das gar kein Mittelglied zwischen Substanz und Modus ist, findet dies keinerlei Anwendung. — Es ist bedenklich, daß Hegels Schüler, die jede Behauptung ihres Lehrers ohne weitere Prüfung aufnehmen, fort und fort von jener Deduction sprechen.

Hoch klingen folgende Phrasen: „Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als concret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidens, nicht aber ein Substantielles." — Das wäre alles recht und gut, und Hegel ganz nahe daran, als der allerchristlichste Philosoph zu erscheinen, wenn nur nicht Jeder schnell gedächte: Bietet uns der Mann eine wahre Unsterblichkeit? — Wird aber Seligkeit als eine in diesem Leben zu erreichende betrachtet, so läßt sich fragen: Ist die Spinozische Philosophie keine, die zu innerm Frieden führt, indem sie zur Herrschaft über die Leidenschaften verhilft? — Ist nicht eine auf solchem Grunde ruhende Selbsterhebung über Spinoza ekelhaft?

Das ewige Klagelied lautet sodann also: Spinoza's Gott ist nicht der wahre, weil ihm Freiheit, Persönlichkeit mangelt. — Spinoza wußte, was er wollte, und stand auch als Mann dazu. Er verstand nicht und verachtete den Kunstgriff, Gott Persönlichkeit, freien Willen, und was man Schönes will, zu vindiciren, während eben diese Eigenschaften ihm im Grunde doch entzogen werden (indem Gott bei Hegel erst im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst kommt, und nur die menschliche Persönlichkeit die göttliche ausmacht) — und den noch sonderbarern Kunstgriff, diejenigen zu verkleinern und herabzuwürdigen, die Gleiches denken, aber

offener herausſagen. Uebrig genug alſo über dieſes Kunſtſtück der Herabſetzung und halben Verketzerung.*)

Von dem nämlichen Genre ſind folgende Aeußerungen, welche in einer Antikritik einer Rezenſion vorkommen**): „Es iſt ein anderes Ziel als nur die Subſtanz, nämlich der Geiſt zum Centrum gewonnen, und es iſt allenthalben ausgedrückt, daß dies fernere Ziel, zu dem der Begriff ſich fortbeſtimmt, die Wahrheit der Subſtanz ſei, die Subſtanz als Centrum aber die Unwahrheit." — „Es zeigt die Stelle (Encyklop. S. 499): „der abſolute Geiſt iſt die eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige"", daß nicht die ſpinoziſche Subſtanz, als welcher die Beſtimmung von Perſönlichkeit, von Geiſtigkeit mangelt, das Centrum der Lehre iſt; ſie ſpricht aus, was alle chriſtliche Theologie ausſpricht, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt, — der Geiſt, der abſolut ſelbſtſtändig iſt. Geiſt iſt als ſolcher ſchlechthin das Subject, und es iſt durchgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die abſolute Beſtimmung Gottes nicht die der Subſtanz, ſondern des Subjects, des Geiſtes iſt." — Es tritt hier eben ſo unangenehm die Scheu vor dem Namen des Spinozismus, als das Streben mit der chriſtlichen Theologie zuſammenzuſtimmen hervor. Zu welchen Scrupeln und Einwürfen berechtigt dies nicht Jeden? Wem könnte ſogar folgender Zweifel

*) „Zwar erinnert Hegel, daß der Spinoziſchen Subſtanz das Prinzip der Perſönlichkeit abgehe, ein Mangel, welcher vornehmlich gegen dieſes Syſtem empört habe; aber ſelbſt bei ihm fällt die Perſon nur in den unendlich verendlichenden Prozeß der Subſtanz, in die Reihe ihrer Selbſtvermittelungen, iſt erprozeſſirtes Moment derſelben; nicht iſt ſie Geiſt von Anfang und in Ewigkeit, was allein Gott zu nennen."
Fichte, i. Wendepunkt u. ſ. f. III. S. 389.

**) Hegel's Werke. Bd. 17.

verargt werden: Wäre es nicht möglich, daß der, welcher die Theorie von der Subſtanz verwirft, es nur thäte, um die Gemeinſchaft mit Spinoza zu meiden und ſich vor Mißcredit zu ſichern?

Dem Philoſophirenden geziemt es, auf das Wort Gottes, wie es von der menſchlichen Vernunft vernommen wird, zu horchen, und dann erſt zu ſehen, ob das geſchriebene Wort Gottes damit übereinſtimme. Nimmermehr geziemt es ihm, von dieſem, als wäre es auch für ihn eine Autorität, auszugehen; oder „friſch im Auslegen", es zu deuteln, daß es das Nämliche ſagen muß, was das philoſophiſche Syſtem lehrt; oder gar daſſelbe zur Schminke zu mißbrauchen. Trefflich ſagt Spinoza (74. Brief): „Hältſt du es für Anmaßung und Uebermuth, daß ich die Vernunft gebrauche, und mich auf dieſes wahre Wort Gottes, das in dem Geiſte iſt, und das niemals weder verfälſcht noch verderbt werden kann, mich verlaſſe?" *) — Durch welches andere Mittel, als den freien Gebrauch der Vernunft, ſind wir denn im Stande, zu entſcheiden, welche von den vielen Schriften, die ſich rühmen göttliche Offenbarung zu enthalten, wirklich das Gepräge einer ſolchen an ſich trage?

Wenden wir uns nunmehr zu einer Stelle von Hegel, welche eine zuſammenhängende Kritik des Spinozismus enthält.

„Die abſolute Subſtanz iſt das Wahre, aber ſie iſt noch nicht das ganz Wahre; ſie muß auch als in ſich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch ſich als Geiſt beſtimmen. Die ſpinoziſche Subſtanz iſt die allgemeine und ſo die abſtracte Beſtimmung;

*) An arrogantiae et superbiae ducis, quod ratione utar, et in hoc vero Dei Verbo, quod in mente est, quodque nunquam depravari nec corrumpi potest, acquiescam? — Vergl. auch 34. Brief (Anfang).

man kann ſagen, es iſt die Grundlage des Geiſtes, aber nicht als der abſolut unten feſt bleibende Grund, ſondern als die abſtracte Einheit, die der Geiſt in ſich ſelbſt iſt. Wird nun bei dieſer Subſtanz ſtehen geblieben, ſo kommt es zu keiner Entwickelung, zu keiner Geiſtigkeit, Thätigkeit. Seine Philoſophie iſt nur ſtarre Subſtanz, noch nicht Geiſt; man iſt nicht bei ſich. Gott iſt hier nicht Geiſt, weil er nicht der Dreieinige iſt. Die Subſtanz bleibt in der Starrheit, Verſteinerung, ohne Böhmeſches Quellen. Die einzelnen Beſtimmungen in Form von Verſtandesbeſtimmungen ſind keine Böhmeſchen Quellgeiſter, die in einander arbeiten und aufgehen. In die Eine Subſtanz gehen alle Unterſchiede und Beſtimmungen der Dinge und des Bewußtſeins nur zurück; ſo, kann man ſagen, wird im ſpinoziſchen Syſtem alles nur in dieſen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Beſondere, wovon er ſpricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorſtellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt ſein, ſo müßte Spinoza es deduciren, ableiten aus ſeiner Subſtanz; ſie ſchließt ſich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geiſtigkeit. Was dieſem Beſondern nun widerfährt, iſt, daß es nur Modification der abſoluten Subſtanz iſt, nichts Wirkliches an ihm ſelbſt ſei; die Operation an ihm iſt nur die, es von ſeiner Beſtimmung, Beſonderung zu entkleiden, es in die Eine abſolute Subſtanz zurückzuwerfen. Dies iſt das Unbefriedigende bei Spinoza.“ (Darauf wird Leibnitzens Streben, die Individualität zu berückſichtigen, erwähnt.) „Es iſt das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Beſtimmte, Beſondere verzichten zu können, und ſich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dies achten zu können; es iſt ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Anſicht ſein muß. Denn es iſt ſtarre Bewegungsloſigkeit, deren einzige Thätigkeit iſt, Alles in den Abgrund der Subſtanz zu werfen, in dem Alles nur dahin ſchwindet, alles Leben in ſich ſelbſt verkommt; Spinoza iſt ſelbſt an der Schwindſucht geſtorben.“

Dieſe Stelle verdient einen Commentar.

Keine Thätigkeit; ... ſtarre Subſtanz; ... ſtarre Bewegungsloſigkeit u. ſ. w. — Spinoza's Knoſpen, Blüthen, Früchte ſpendende, lebensreiche, ſeelenvolle Subſtanz läßt der eiſige Mitzünfter welken, verdorren, abſterben, und das Loos des dürren Holzes theilen — wie zum Spaß — lauten Jubel gönnend den Häſſern des bloßen Namens Spinoza. Ja, es iſt noch als Gnade zu betrachten, daß die Subſtanz nicht vollends zu „des Orkus ſchwarzen Schatten“ hinabgeſtoßen wird.*) Während aber von dieſer Seite nichts geſpart wird, um ſie ſolchermaßen erſtarren zu laſſen, ſteht ſie vor den Augen jedes uneingenommenen ſinnigen Beobachters als die ewig ſchaffende, wirkende, organiſirende Einheit da, als die lautere Actuoſität.

Noch nicht Geiſt. — Wie viele willkürliche Definitionen des Wortes Geiſt gibt es nicht? Und um ſolcher willen ſoll es gleich geſtattet ſein, Spinoza's Subſtanz, deren eines Attribut gerade das Denken iſt, Geiſt und Geiſtigkeit abzuſprechen? Glücklicherweiſe faßte Spinoza die Subſtanz wenigſtens nicht als Geiſt für ſich auf, der durch ein bloßes Umwenden, Umſchlagen die Materie hervorbringe. Er gehörte wenigſtens nicht zu denen, wenn es anders ſolche geben ſollte, die im Grunde Gott und Welt als gleich ewig ſetzen, die aber einzig vom Geiſte ſprechen, ſo daß äußerlich Alles der theiſtiſchen Lehre gleicht; noch denen, welche die Welt geſchickt

*) „Das eleatiſche und das ſpinoziſche Syſtem laſſen die Welt, welche ſelbſt nur in einer Abſtraction der Zufälligkeit, des Vielen u. ſ. f. gefaßt iſt, nicht aus der Subſtanz erzeugt werden; es geht alles nur in dieſe Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß ſie als Princip beſtimmt wäre, welches ſich ſelbſt zu ſeiner Manifeſtation bewegte, welches producirte — als „das Unbewegte, welches bewegt“ — nach dem tiefen Ausdrucke des Ariſtoteles.“ (Hegel, Beweiſe für das Daſein Gottes.) — Iſt das Auge desjenigen nicht geblendet, welcher die heterogenſten Dinge, Spinoza's Subſtanz und — ewige Nacht einander gleich ſetzt? Hätte es doch Hegel den Schreiern überlaſſen, die Subſtanz in das nächtliche Dunkel zu ſchleudern!

in den Geiſt hineinzuſchieben, ihm unterzuſchieben, oder aus ihm hervorzuſchieben wiſſen; noch denen, die, wenn man ſagt, ſie hätten ein Princip, das eben ſowohl körperlicher als geiſtiger Natur ſei, aufſchreien und behaupten, Geiſt ſei das Einzige, das ſie an die Spitze ſtellen, und hinwieder, wenn man bemerkt, die Welt könne nicht das Product des Geiſtes für ſich ſein, Lärm ſchlagen und ſich darauf berufen, es ſei ja überall Subjectives und Objectives aufs innigſte verbunden.

Die Subſtanz bleibt in der Starrheit, Verſteinerung, ohne Böhmeſches Quellen. — Wie? In einem Werke betitelt „Geſchichte der Philoſophie“ wird an dem beſonnenſten Forſcher, der mit dem klarſten Bewußtſein dachte und ſeine Gedanken in der ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Form darlegte, vermißt, daß er nicht zugleich theoſophiſche Fantaſtereien vorbrachte? — Wohl ſiedet, gährt und ziſcht es bei Böhme; wohl quillt, ja überquillt es von Trinitätsgleichniſſen; aber iſt denn da, wo dies nicht zum Vorſchein kommt, gleich nichts als Starrheit und Verſteinerung? Welche Conſequenz! — Wer aber, durch ſolche Lobpreiſungen mißleitet, ſich in die Böhmeſche Manier verlieben würde, und Geſchmack abgewänne den Quellgeiſtern, dem Mercurius, der Sophia, dem Separator, dem Salitter*) u. ſ. w., der würde erſt noch am Ende nach Gebühr von Hegel ſelbſt ausgelacht. Denn dieſer urtheilte ganz richtig: „Es iſt gewiß, daß er (Böhme) jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererſeits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden ſollen“ **); und anderswo***) nennt er die Böhmeſche Philoſophie eine in die Tiefe, aber eine trübe Tiefe gehende Philoſophie. — Nur Spinoza wird dieſer kochende, brauſende Gedankenſchwall — dieſer „Pantheismus der Trinität“

*) Salitter, Salniter, sal nitri, Salpeter, d. h. das neutrale allgemeine Weſen.

**) Bd. XV. S. 297.

***) Logik.

(wie ihn Hegel ſelbſt nennt) — oder dieſer Zauberkeſſel-Pantheismus entgegengehalten.

Gott iſt hier nicht Geiſt, weil er nicht der Dreieinige iſt. — Beneidenswerther Spinoza, der du in der Wahrheit warſt, und in dem die Wahrheit war! der du, weder um Menſchengunſt buhlend, noch in Lichtglanz dich hüllen wollend, von keiner poſitiven Religion Lehren borgteſt, die deinem Syſtem gleichſam erſt die Weihe geben ſollten, und nicht von ferne ahneteſt, daß in irgend einem Lande die Philoſophen des neunzehnten Jahrhunderts kein höheres Beſtreben kennen würden, als, Unglauben wie Glauben, mit bunten, der Theologie abgeborgten Lappen zu behängen! *)

---

*) Das Unweſen, das mit der Dreieinigkeit getrieben wird, enthüllt ſich beſonders auch in folgender Aeußerung des Hegelianers Erdmann in „Natur oder Schöpfung?“ S. 101: „Die Kategorie der Zahl gehört nicht hieher. Je nachdem man verſchieden zählt, kann man, ohne den Gedankeninhalt zu verändern, verſchiedene Zahlen hervorbringen, welche deutlich zeigen, daß es ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι (nicht den gewöhnlichen vergleichbare Zahlen) ſind, mit welchen wir hier zu thun haben. (Man kann, daß in Einer Natur drei Perſonen ſeien, mit demſelben Recht Vier-, Fünf-einigkeit nennen.“) — Was würde ein ſolcher Profeſſor wohl ſagen, wenn ihm einer ſeiner Schüler etwas Aehnliches ſchwarz auf weiß vorlegen würde? Das ganze Publikum aber ſoll ſich durch eine ſolche 3? 4? 5? (bis 9?) einigkeit gängeln laſſen? — Die meiſten Trilogien und tritheiſtiſchen Kunſtproducte werden das nämliche Schickſal haben, welches jenem Worte des Paracelſus widerfuhr, da er bei der Lobpreiſung der Dreieinigkeit und der Dreiheit, die ſich überall äußern, dem Standpunkte der damaligen Erdkunde gemäß, ſagte: „Darum iſt auch die große Welt, wie die kleine, durch das große Meer in drei Theile, Europa, Aſia und Afrika getheilt, welches gleichfalls eine Präfiguriruug der drei Erſten, Sal, Sulphur, Mercurius, iſt.“

Vereor, ne nimis studeant esse sancti et religionem in superstitionem convertant.

Tract. theol. polit. Cap. XII.

Abgrund der Vernichtung. *) — Schuldbeladenes, wegzutilgendes Wort! — Abgrund der Subſtanz, in dem Alles nur dahinſchwindet, alles Leben in ſich ſelbſt verkommt; Spinoza iſt ſelbſt an der Schwindſucht geſtorben. **) — Hier hat ſich Hegel ſelbſt gerichtet, indem er, ſtatt eine Aegide zum Schutze Spinoza's zu zeigen, das aes triplex circa pectus hervorgekehrt hat.

Kurz, Hegel hat ſich Alles erlaubt, um Spinoza in den Staub zu treten. Selbſt was er zu ſeinen Gunſten in Bezug auf die Anklage des Atheismus bemerkte, indem er zu wiederholten Malen bezeugte, er ſei von Atheismus ſo weit entfernt geweſen, daß man ſeine Anſicht eher Akosmismus, und ihn ſelbſt einen Akosmiſten nennen könnte, hebt er froſtig, und ich möchte hinzufügen, ſelbſtſüchtig wieder auf, indem er ſich alſo vernehmen läßt: „Spinoza behauptet: was man eine Welt heißt, gibt es gar nicht; es iſt nur eine Form Gottes, nichts an und für ſich. — Der Spinozismus iſt ſo weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu ſein; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geiſt gefaßt wird, iſt er es.“ ***) Mußte der gehäſſige Name doch noch, nur mit ein wenig veränderter Bedeutung, gebraucht werden???

Das Meiſte läßt ſich aus der Selbſtzuverſicht erklären, die Hegel auf vielfache Weiſe, am ſeltſamſten aber wohl in folgender Aeußerung an ſeine Zuhörer, an den Tag legte. „Dies iſt nicht

---

*) Auch in der Logik heißt es: „Es iſt überhaupt gleichgültig, wenn bei der Abſtraction ſtehen geblieben werden ſoll, wie dasjenige, was in dieſem Abgrund untergegangen iſt, in ſeinem Daſein ausgeſehen habe.“

**) Dieſen entſprechen folgende Worte: „Er ſtarb ... an der Schwindſucht, an der er ſeit lange gelitten — übereinſtimmend mit ſeinem Syſteme, in dem auch alle Beſonderheit und Einzelheit in der Einen Subſtanz verſchwindet.“ S. 370. — „Es iſt das Eine, wohinein alles geht, um darin zu verſchwinden, aus dem aber nichts herauskommt.“

***) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 408.

ſo ein Einfall der Philoſophie, ſondern ein Ruck des Menſchengeiſtes, der Welt, des Weltgeiſtes.“ — „Solches Zeug, ſagt man, die Abſtractionen, die wir betrachten, wenn wir ſo in unſerm Cabinet die Philoſophen ſich zanken und ſtreiten laſſen, und es ſo oder ſo ausmachen, ſind Wortabſtractionen. — Nein! Nein! Es ſind Thaten des Weltgeiſtes, meine Herren, und darum des Schickſals. Die Philoſophen ſind dabei dem Herrn näher, als die ſich nähren von den Broſamen des Geiſtes; ſie leſen oder ſchreiben dieſe Cabinetsordres gleich im Original, ſie ſind gehalten, dieſe mitzuſchreiben. Die Philoſophen ſind die μύσται [Epopten, Eingeweihten], die beim Ruck im innerſten Heiligthum mit und dabei geweſen. Die Andern haben ihr beſonderes Intereſſe: dieſe Herrſchaft, dieſen Reichthum, dies Mädchen. — Wozu der Weltgeiſt hundert und tauſend Jahre braucht, das machen wir ſchneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abſtraction geſchieht.“*)

*) Hegel's Werke. Bd. XV. S. 96.

Schelling's Philosophie.

Die Schellingiſche Philoſophie hat mehrere Phaſen, und dieſe ihre wechſelnden Geſtalten ſind auf verſchiedene Weiſe eingetheilt worden. Am richtigſten hat man wohl vier Formen unterſchieden, doch möchte ich lieber drei ſo ſtatuiren, daß eine derſelben zwei von jenen unter ſich begriffe, nämlich:

1. Idealismus, nach Fichte.
2. Identitätsſyſtem, Lehre von der Einheit des Idealen und Realen, — nebſt dem Verſuche der ſogenannten Weltconſtruction.
   a. rein;
   b. mit theoſophiſchen Zuſätzen (wie ſie namentlich in der myſtiſchen Abhandlung über die Freiheit vorkommen.)
3. Die neue mit der Offenbarungsphiloſophie endigende Lehre.

Den Schellingianismus in der erſten Geſtalt laſſe ich ganz bei Seite, da dieſe von ihrem Urheber ſelbſt bald als ein Ergebniß der Schule, welcher er zuerſt angehört hatte, aufgegeben wurde. Uebrigens iſt zu bemerken, daß Fichte's Lehre von Schelling modificirt und erweitert wurde, daß das menſchliche Ich ins Weltich überging, kurz, daß der ſubjective Idealismus zum objectiven ſich umzugeſtalten anfing.

Ich werde mich ganz vorzugsweiſe an die zweite Periode der ſchellingiſchen Philoſophie halten, und da es gilt, wiederum ihre frühere und ſpätere Haltung zu unterſcheiden, werde ich mit Vorliebe die erſtere als die urkräftige und natürliche hervorheben, ohne darum von der letztern, die von Vielen über jene geſetzt wird, zu ſchweigen.

Die dritte Phaſe betrachte ich nicht anders denn als einen Abfall des Philoſophen von ſich ſelbſt, der nur anhangsweiſe erwähnt zu werden verdiene. Dies iſt es eben auch, was mich abgehalten hat, die neueſte Theorie als eine Unterabtheilung des vorigen Abſchnittes, als etwas zur Theoſophie Gehöriges, aufzuführen. Obſchon Schelling die Naturphiloſophie nicht förmlich desavouirt, im Gegentheil erklärt hat, daß die neuern Philoſopheme nur den frühern beigefügt werden, ſo iſt doch der Gegenſatz von Vernunftphiloſophie als negativer, und von Offenbarungsphiloſophie als poſitiver ſo grell, daß füglich eine ſtärkere Grenze gezogen wird.

Die Grundidee des Schellingianismus iſt durchaus die von der Einheit oder Identität alles Seienden, ſo daß die Namen Identitätslehre, Alleinheitslehre das Weſentlichſte ſeines Inhaltes aufs genaueſte bezeichnen.*) Alle Gegenſätze, die wir zu machen gewohnt ſind, namentlich der zwiſchen Geiſtigem und Körperlichem**), ſind durch denſelben in Bezug auf das Abſolute, Subſtantielle aufgehoben; auch die Scheidewand zwiſchen Gott und Na-

---

*) Auch die Benennung Naturphiloſophie iſt paſſend; doch darf man nie vergeſſen, daß Schelling die Naturphiloſophie gewöhnlich nur als die eine Seite der Philoſophie betrachtet, indem ihm die Transcendentalphiloſophie als die andere gilt. — Indeſſen nennt er manchmal ſeine Philoſophie im Allgemeinen auch Naturphiloſophie.

**) Die Lehre von der Einheit des Geiſtigen und Körperlichen, des Denkens und der Ausdehnung, ſteht in der engſten Verbindung mit der Lehre von der intellectuellen Anſchauung. Dieſe gründet ſich auf den Satz, daß das Wiſſen dem Weſen der Dinge völlig entſpreche, daß die Wahrheit in der vollkommenen Uebereinſtimmung des Wiſſens mit dem Gewußten beſtehe. Die intellectuelle Anſchauung iſt die unſinnliche An- und Durchſchauung des Abſoluten als eines Ideal-Realen, die ſichere Erkenntniß der Durchgeiſtigung alles deſſen, was nur materiell zu ſein ſcheint, das Eindringen in das Urſein als das Geiſtigkeit und Leiblichkeit in ſich Vereinigende.

tur fällt nach ihm weg; das göttliche Prinzip ist nicht außer oder über, sondern in dem Universum. Das Absolute umfaßt Alles ungeschieden.

Es mag gleich noch bemerkt werden, daß (wovon schon früher Spuren vorgekommen sind) Schelling das Geistige und Körperliche nicht blos häufig durch die Ausdrücke bezeichnet: Ideales und Reales; Subjectives und Objectives (Subject und Object); Wissen (oder Erkennen) und Sein; sondern daß er das Geistige oft auch das Unendliche, das einzelne Materielle dagegen das Endliche nennt.*) Eben so sagt er auch: „Wir stellen Sein und Erkennen auch entgegen als Wesen und Form."

Im Bruno erklärt Schelling, er wolle uns führen „auf die Idee dessen, worin alle Gegensätze nicht sowohl vereiniget, als vielmehr Eins, und nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr gar

---

*) Die Unterscheidung von endlich, unendlich und ewig hat etwas Anstößiges, da sonst endlich und unendlich als contradictorischer Gegensatz betrachtet, und das Ewige dem Unendlichen gleich gesetzt wird; indessen hat Schelling wenigstens die Beziehung des Geistigen durch unendlich so begründet, daß er auf den eine unbeschränkte Menge von Gegenständen umfassenden Charakter des Begriffes (z. B. Menschheit gegenüber dem einzelnen Menschen) aufmerksam gemacht hat. — Vgl. Bruno, S. 152. „Die Dreieinigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen." — Unendlichkeit kann auch mit Möglichkeit zusammengehalten werden, in sofern ein Gattungsbegriff nicht bloß das wirklich vorhandene ihm Entsprechende, sondern auch die unendliche Zahl des noch ferner darunter Fallenden umfaßt. — Oft aber steht begreiflicher Weise, dem Sprachgebrauche gemäß, nur Endliches und Unendliches einander entgegen, z. B. in folgender ganz Spinoza's Lehre entsprechenden Aeußerung: „Die Dinge als endlich betrachten ist so viel als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind, indem ja die wahre Philosophie gerade in dem Beweise besteht, daß das Unendliche oder Absolute (die absolute Identität) nun und nimmermehr aus sich selbst, sich selbst verlassend, herausgetreten sei, noch heraustreten möge, sondern daß vielmehr alles, was ist, in sofern es ist, gerade das absolute Wesen selbst ist." (Darstellung des Systems der absoluten Philosophie, § 14. Erläuterung.)

nicht getrennt sind." — „In diesem höchsten Wesen ist eine absolute Ungetrenntheit beider (des Idealen und Realen), so daß das Wesen zwar des Absoluten weder das eine noch das andere von beiden, eben deswegen aber absolut ist, alles aber was ist, in Ansehung jenes Absoluten, indem es real, unmittelbar ideal ist; und so sind in demselben, worin das Ideale von dem Realen, und dieses von jenem ungetrennt ist, auch die Vielheit mit der Einheit, die Grenze mit dem Unbegrenzten, Eins, und auf absolute Weise verknüpft." — „In jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem Alles hervorgeht, und in den Alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, und die Form auch das Wesen ist, setzen wir vorerst zwar die absolute Unendlichkeit, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechterdings angemessen, genügend, weder selbst begrenzt, noch jene begrenzend, das zeitlos gegenwärtige, und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden, wie Denken und Sein, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr, wie gezeigt, alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar; denn Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheit und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ist, ohne allen Unterschied beider." — „Weßhalb die Seele so wenig als der Leib etwas an sich; denn sowohl jene als dieser sind, jedes nur an dem andern, zeitlich; an sich ist nur die Einheit beider in dem nicht der Dauer Unterworfenen, in der allerseligsten Natur, worin die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, das Denken nicht vom Sein getrennt ist, das Urbild also, welches unerschaffen und wahrhaft unvergänglich ist." — „Im Absoluten ist Alles absolut; wenn also die Vollkommenheit seines Wesens im Realen als unendliches Sein, im Idealen als unendliches Erkennen

erſcheint, ſo iſt im Abſoluten das Sein wie das Erkennen abſolut, und indem jedes abſolut iſt, hat auch keines einen Gegenſatz außer ſich in dem andern, ſondern das abſolute Erkennen iſt das abſolute Weſen, das abſolute Weſen das abſolute Erkennen." — Es verhalten ſich Thätigkeit und Sein in allen Dingen wie Seele und Leib; daher auch das abſolute Erkennen, obgleich es ewig bei Gott und Gott ſelbſt iſt, doch nicht wie Thätigkeit gedacht werden kann. Denn von ihm ſind Seele und Leib, Thätigkeit alſo und Sein, ſelbſt die Formen, die nicht in ihm, ſondern unter ihm ſind; und wie das Weſen des Abſoluten, im Sein reflectirt, der unendliche Leib, ſo iſt daſſelbe, im Denken oder in der Thätigkeit reflectirt, als unendliches Erkennen, die unendliche Seele der Welt, im Abſoluten aber kann ſich weder die Thätigkeit wie Thätigkeit, noch das Sein wie Sein verhalten." — „Durch dieſe Entgegenſetzung haben die Menſchen gelernt, die Natur außer Gott, Gott aber außer der Natur zu ſehn, und indem ſie jene der heiligen Nothwendigkeit entzogen, ſie der unheiligen, welche ſie mechaniſch nennen, untergeordnet, die ideale Welt aber eben dadurch zum Schauplatz einer geſetzloſen Freiheit gemacht." „Sagt man ihnen aber, daß die Natur nicht außer Gott, ſondern in Gott ſei, ſo verſtehen ſie darunter dieſe eben durch die Trennung von Gott getödtete Natur, als ob dieſe überhaupt etwas an ſich, oder überhaupt etwas anderes als ihr ſelbſtgemachtes Geſchöpf wäre." — „Die höchſte Macht oder der wahre Gott iſt der außer welchem nicht die Natur iſt, ſo wie die wahre Natur die, außer der nicht Gott iſt." — „Die Zeit aber und jenes beſondere Alter der Welt, das die Menſchen gelehrt hat, das Endliche von dem Unendlichen, den Leib von der Seele, das Natürliche von dem Göttlichen zu trennen, beide aber in zwei ganz verſchiedene Welten zu verbannen, hat auch jene Lehre in das allgemeine Grab der Natur und den Tod aller Wiſſenſchaften verſchlungen. Nachdem nun vorerſt die Materie getödtet, das rohe Bild an die Stelle des Weſens geſetzt war, ſo ging es von ſelbſt weiter bis zu der Meinung, daß alle Formen der Materie äußerlich aufgedrückt ſeien." — „Es iſt nur Eine Welt, Eine Pflanze,

von der alles was iſt, nur Blätter, Blüthen und Früchte, jedes verſchieden nicht dem Weſen, ſondern der Stufe nach, Ein Univerſum, in Anſehung deſſelben aber alles herrlich, wahrhaft göttlich und ſchön, es ſelbſt aber unerzeugt an ſich, gleich ewig mit der Einheit ſelbſt, eingeboren, unverwelklich." — „Gott iſt weſentlich das Sein, bedeutet: Gott iſt weſentlich die Natur, und umgekehrt."

„Dem begeiſterten Forſcher iſt die Natur die heilige und ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt." *)

„Es iſt nur Eins, Gott oder das All; unſer Denken, unſer Sein iſt nicht unſer, ſondern Gottes oder des Alls." **)

In allen dieſen Stellen ſpricht ſich die dynamiſche Anſicht aus; dem ganzen Sein der Dinge wird Dynamismus beigelegt; Kraft, Thätigkeit, Leben macht das Weſentliche aus. Die ganze Natur iſt Ein großer, unendlicher Organismus. Sie darf nicht nach den ſtarren Maſſen, die ſich unſern Sinnen darſtellen, beurtheilt werden; dieſe ſind gleichſam als erloſchene Kraft zu betrachten, doch nicht als gänzlich erloſchene, da ſie nicht nur mit dem Belebten und Beſeelten im Zuſammenhange ſtehen, ſondern ſelbſt auch fähig ſind in dieſen Kreis überzugehen. ***) Chalybäus hat einmal das Charakteriſtiſche der von dieſer Seite aufgefaßten Natur beſonders mit Bezug auf ihre urſprüngliche Form durch das Wort „Weltäther" bezeichnet.

In dem erſten Entwurfe eines Syſtems der Naturphiloſophie ſagt Schelling: „Alle noch ſo verſchiedene Naturgeſtaltungen ſind nur verſchiedene Stufen der Entwickelung einer und derſelben abſoluten Organiſation."

„Was iſt denn jener Mechanismus, mit welchem, als mit einem Geſpenſt, ihr euch ſelbſt ſchreckt? — Iſt der Mechanismus etwas für ſich Beſtehendes, und iſt er nicht vielmehr ſelbſt nur das

*) Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur.

**) Jahrbücher der Medicin als Wiſſenſchaft.

***) „Was iſt denn die Materie anderes als der erloſchene Geiſt?"

Negative des Organismus? Mußte der Organismus nicht früher ſein als der Mechanismus, das Poſitive früher als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative das Poſitive, nicht umgekehrt dieſes jenes vorausſetzt, ſo kann unſre Philoſophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), ſondern ſie muß vom Organismus (als dem Poſitiven) ausgehen, und ſo iſt freilich dieſer ſo wenig aus jenem zu erklären, daß jener vielmehr aus dieſem erſt erklärbar wird. — Nicht, wo kein Mechanismus iſt, iſt Organismus; ſondern umgekehrt, wo kein Organismus iſt, iſt Mechanismus." *)

Weil alſo alles belebt iſt, und Einen großen Organismus bildet, iſt es leicht begreiflich, daß Schelling bald das Univerſum ein Thier, bald auch die Geſtirne Thiere nennt. (S. Bruno.)

So wurde die Natur auf jede Weiſe durch unſern Philoſophen verherrlicht. Er ruft Allen zu: „Kommet her zur Phyſik, und erkennet das Ewige!" Er nennt die Natur „ihre eigene Geſetzgeberin". Er ſagt: „Das ganze Univerſum iſt im Abſoluten als Pflanze, als Thier, als Menſch; aber weil in jedem das Ganze iſt, ſo iſt es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Menſch, oder als die beſondere Einheit darin; erſt in der Erſcheinung, wo es aufhört das Ganze zu ſein, die Form etwas für ſich ſein will und aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, wird jedes das Beſondre und die beſtimmte Einheit." Von dem Innern wie dem Aeußern der Natur angezogen, und ſich dem mächtigen Eindrucke hingebend, äußert er ſich alſo: „In dem Maße, als wir ſelbſt in uns verſtummen, redet ſie zu uns." —

Halten wir an dieſen beſtimmten Erklärungen feſt, unbekümmert um jenen Einwurf, „eine ſolche Identität gleiche der Nacht, worin alle Kühe gleich ſchwarz ausſehen", darin gerade einen Beweis erblickend, daß Hegel ſelbſt, indem er ſeinen Vorgänger alſo höhnte, die Idee der Identität als das Eigenthümlichſte ſeiner Lehre anerkannte. Und ſuchen wir doch nicht bei Schelling gefliſſentlich alles hervorzuheben, was das Ideale, Subjective zum ſchaffenden

*) Vorrede zu der Schrift von der Weltſeele.

Princip des Realen, Objectiven zu machen scheint. Schelling redete offen der Objectivität so gut als der Subjectivität das Wort, und ließ nicht jene zu dieser, man weiß nicht wie, hinzukommen; er verschmähete es, das Reelle als etwas zu behandeln, mit dem man recht geheim thun müsse, oder der Idee selbst einen reellen Inhalt zu geben. Er hatte einen positiven Begriff von dem Realen und von der Natur; diese galt ihm nicht bloß als Negation des Geistes, als etwas diesem Entfremdetes und Andersgewordenes. Mögen wir daher auch auf manche Stellen treffen, welche Keime der Hegel'schen Theorie zu enthalten scheinen, wir werden dennoch finden, daß sie die Uridee der Identität *) oder Indifferenz nicht aufheben.

Unstreitig ist es nöthig zu sehen, ob Schelling die Identität so unbedingt und streng geltend mache, daß die beiden Momente des Absoluten als gleich ewig gesetzt werden, und völlig gleichen Rang behaupten, oder aber nicht. In dieser Rücksicht zeigen sich sehr abweichende Aeußerungen. Bisweilen wird Reales und Ideales als völlig identisch behandelt, in dem Grade, daß dem Idealen nicht nur nicht ein früheres Vorhandensein, sondern auch keine Art von Uebergewicht, kein Uebergreifen, keine Macht, das Entgegengesetzte zu bestimmen eingeräumt wird. Häufig wird dagegen, weil das Reale, Materielle, wenigstens nicht das Höhere sein kann, und weil

*) Schelling spricht gar von einer Identität der Identität; er versteht darunter die Selbsterkenntniß der Identität, oder des absolut Identischen. „Die absolute Identität als seiend ist nur unter der Form einer Identität der Identität, d. h. als die vom absoluten Sein selbst untrennliche absolute Form desselben, und mithin als absolute Vernunft zu begreifen." — (Darauf wird erwähnt „die ursprüngliche Selbsterkenntniß der absoluten Identität.") „Gleichwie alles was ist, dem Wesen nach, in sofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst ist, so ist alles was ist, der Form seines wahrhaften Seins nach, ein Erkennen der absoluten Identität." (Darstellung des Systems. §. 16. 18.) — Sein und Erkennen sind identisch; das Erkennen ist das ursprüngliche Sein selbst, seiner Form nach betrachtet. (Zeitschrift für specul. Physik.)

die Spuren der zweckvollen Anordnung und Geſtaltung deſſelben auf die Idealität hinweiſen, dem idealen Momente die Superiorität ertheilt. Einige Male hat es gar das Anſehen, als werde dem Idealen Priorität zugeſtanden, und das Reale als ein aus demſelben Hervorgegangenes behandelt. Man muß aber den wenigen Stellen von der zuletzt erwähnten Richtung, welche mit den übrigen einen Widerſpruch bilden, kein großes Gewicht beilegen; ja, man entdeckt in ihnen ſelbſt noch Spuren einer Einſchränkung, einer Bedingung, welche jenes Widerſprechende mildert. Das Reale, das Objective gilt Schelling durchaus als ein Subſtantielles, eben ſo wie das Ideale, Subjective; jenes hat nicht etwa bloß den Rang eines Nachgekommenen; er anerkennt ein Ideal-Real-Princip, ein geiſtig-körperliches Urweſen.

Im Bruno heißt es: „Warum machſt du jene Einheit, anſtatt ſie nur in der Beziehung auf das Wiſſen zu erkennen, nicht vielmehr allgemein, allgegenwärtig, allumfaſſend, und verbreiteſt ſie über Alles? Erſt dann werde ich glauben, daß du ſie wahrhaft an ſich erkenneſt, und die intellectuelle Anſchauung von ihr habeſt, wenn du ſie auch von der Beziehung auf das Bewußtſein befreit haben wirſt. In den Dingen ſucheſt du nichts als die verſchobenen Bilder jener abſoluten Einheit, und ſelbſt im Wiſſen, ſofern es eine relative Einheit iſt, ſiehſt du nichts anderes als ein nur nach anderer Richtung verzogenes Bild jenes abſoluten Erkennens, in welchem ſo wenig das Sein durch das Denken, als das Denken durch das Sein beſtimmt iſt.“ — „Hierüber möchten wir uns nun wohl verſtehen, o Freund; denn auch wir haben die Philoſophie an das Bewußtſein zurückgewieſen, nur der Einſicht wegen, daß jene Gegenſätze des Wiſſens und Seins, oder wie wir ſie ſonſt ausdrücken wollen, außerhalb des Bewußtſeins keine Wahrheit haben, daß, abgeſehen vom Bewußtſein ſo wenig ein Sein als ſolches, als ein Wiſſen als ſolches ſei. Da nun auf der Verſchiebung oder relativen Trennung und Wiederherſtellung jener Einheit, wie du ſelbſt ſagſt, alles dasjenige beruhet, was insgemein für reell gehalten wird, jene Trennung aber ſelbſt nur ideell und im Bewußtſein gemacht wird, ſo ſieheſt du, warum dieſe Lehre Idea-

lismus ist, nicht weil sie das Reelle von dem Ideellen bestimmt, sondern weil sie den Gegensatz beider selbst bloß ideell sein läßt." — „Das Ewige erkennen, heißt, in den Dingen Sein und Denken nur durch sein Wesen vereinigt erblicken, nicht aber, es sei der Begriff als die Wirkung des Dinges, oder das Ding als Wirkung des Begriffes zu setzen. Dieses ist die weiteste Entfernung von der Wahrheit. Denn Ding und Begriff sind nicht durch Verknüpfung von Ursache und Wirkung, sondern durch das Absolute, Eins, wahrhaft betrachtet aber nur die verschiedenen Ansichten eines und desselben; denn nichts existirt, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre."

In der Neuen Zeitschrift für speculative Physik äußert sich Schelling also: „Dieses ist der Sinn des wahren Idealismus, Denken und Sein selbst als bloß ideelle Gegensätze in einem absoluten Erkennen zu begreifen, so wie der des wahren Realismus, dieser bloß ideellen Entgegensetzung gegenüber die reelle Einheit beider als das einzige Positive und Kategorische zu sehen."

„Auf diese Art zur Idee der Vernunftewigkeit gelangt, werden wir diese Vernunftewigkeit selbst zu der erscheinenden Welt auf keine Weise in irgend einem Verhältnisse denken, das für jene als das Reale wieder beschränkend wäre, wie z. B. dem Verhältniß eines Vorhergehens oder einem ähnlichen. Denn wenn zwar diese Ewigkeit allem Zeitlichen vorangeht, so ist es doch nicht der Zeit, sondern der Idee oder Natur nach; jenes, das Zeitliche, dehnt sich ganz unabhängig, ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr für sich betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endlose Reihe; das Ewige aber ist nicht vor ihm, sondern über ihm. So wie die Idee des Zirkels der unendlichen Reihe einzelner Zirkel, die je gewesen sind oder sein werden, nicht der Zeit, sondern der Natur nach, in diesem Sinne aber jederzeit ewig vorangeht, und weder jemals anders vorangegangen ist, noch jemals anders vorangehen wird." — „Der Idealismus als Philosophie erkennt das Absolute als dasjenige, was weder Subject noch Object, eben so wenig beides

zugleich, ſondern die Einheit davon in ſolcher Art iſt, daß es beide in Bezug auf die reflectirte Welt ſchlechthin vereinigt, ohne ſelbſt von dem einen oder andern etwas in ſich zu haben." — In der Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik bemerkt Schelling: „Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft, in ſofern ſie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird."

Sehr bedeutſam iſt auch Schelling's Erklärung über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Transcendentalphiloſophie. „Entweder wird das Objective zum Erſten gemacht, und gefragt, wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt. Dieſe Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: Wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? — Die nothwendige Tendenz aller Naturwiſſenſchaft iſt, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſein, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöste. — Oder das Subjective wird zum Erſten gemacht, und die Aufgabe iſt die, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt. Vom Subjectiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entſtehen zu laſſen, iſt die der Naturphiloſophie entgegengeſetzte Richtung und Aufgabe der Transcendentalphiloſophie, der andern nothwendigen Grundwiſſenſchaft der Philoſophie. Alle Philoſophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen." (Syſtem des transcendentalen Idealismus.) Welche entſcheidende Aeußerung! Es geht daraus auf das klarſte hervor, daß nicht gleich jedes Wort über das Vorangehen der Intelligenz, oder über die Entſtehung des Objectiven aus dem Subjectiven als die einzige und vollſtändige Löſung der philoſophiſchen Aufgabe, ſondern nur als der eine Pol des menſchlichen Wiſſens zu betrachten iſt, und daß, wenn auch ſelbſt von der andern Seite her die Erkenntniß der Vergeiſtigung der Natur und ihrer Geſetze erſtrebt wird, doch die Wiſſenſchaft von dem Realen als Mit-Urprincip als nothwendige Ergänzung ange-

ſehen, und ein Zuſammentreffen von beiden Punkten aus als das Ideal der wahren Philoſophie vorausgeſetzt wird. So großer Vorzug auch mit Recht dem Geiſtigen eingeräumt wird, ſo läßt doch Schelling niemals das Reale gleichſam durch jenes abſorbiren: es iſt ihm zu weſenhaft, als daß er es in das Geiſtige zu involviren und aus ihm hervorgehen zu laſſen ſich getraute. Jede Art der Ableitung des Objectiven aus dem Subjectiven gilt ihm als ein bloß einſeitiger Verſuch. Die Natur tritt weder aus der Intelligenz heraus, noch zu ihr als ein Späteres hinzu, ſondern ihre Kräfte, Geſetze, Stoffe ſtehen in ewiger Harmonie mit dem Geiſtigen. Und während die meiſten Syſteme darauf ausgehen, entweder aus der Intelligenz die Natur oder aus der Materie die Intelligenz herzuleiten, ſtrebt nach Schelling die wahre Philoſophie darnach, ſowohl aus der Natur etwas Intelligentes, als aus der Intelligenz eine Natur zu machen. Gerade den Geiſt ſo hoch anſchlagen, wie Schelling es thut, und doch ihn nicht zum Alleinigen zu machen, iſt höchſt verdienſtlich. Wer ſollte nicht mit Intereſſe folgende Aeußerungen vernehmen: „Gott und All ſind völlig gleiche Ideen, und Gott iſt unmittelbar, kraft ſeiner Idee, die unendliche Poſition von ſich ſelbſt (von ihm Gleichem) zu ſein, abſolutes All. — Da Gott nicht ein von dieſer Selbſtbejahung verſchiedenes Weſen, ſondern eben durch ſein Weſen die unendliche Bejahung ſeiner ſelbſt iſt, ſo iſt das All nicht ein von Gott Verſchiedenes, ſondern ſelbſt Gott. Das gottgleiche All iſt nicht allein das ausgeſprochene Wort Gottes, ſondern ſelbſt das ſprechende, nicht das erſchaffene, ſondern das ſelbſt ſchaffende und ſich ſelbſt offenbarende auf unendliche Weiſe.“

Eine höchſt bedenkliche, mit den bisher ausgeſprochenen Grundſätzen ſtreitende Aeußerung iſt folgende in der Schrift „Philoſophie und Religion“: „Die Form das Abſolute auszudrücken, welche in der Philoſophie die am meiſten herrſchende geweſen, iſt, daß es an ſich das Weder-Noch der entgegengeſetzten Beſtimmungen, und doch zugleich das gemeinſchaftliche Weſen beider, das Sowohl-als-auch iſt. Dem Abſoluten kann kein Sein zukommen, als das durch ſeinen Begriff beſtimmt iſt; es iſt alſo überhaupt nicht real,

ſondern an ſich ſelbſt nur ideal. Aber gleich ewig mit dem ſchlechthin Idealen iſt die ewige Form, die unter ihm ſteht, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach, vorangeht. Dieſe Form iſt, daß das ſchlechthin Ideale, unmittelbar als ſolches, ohne alſo aus ſeiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales ſei. Die Grundwahrheit iſt, daß kein Reales an ſich, ſondern nur ein durch Ideales beſtimmtes Reales, das Ideale alſo das ſchlechthin Erſte ſei. So gewiß es aber das Erſte iſt, ſo gewiß iſt die Form der Beſtimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, ſo wie das Reale ſelbſt das Dritte." — „Das Abſolute wird ſich daher durch die Form nicht in einem bloß idealen Bilde von ſich ſelbſt objectiv, ſondern in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt." Das klingt nun wirklich grell: Das Reale, das, der Idee der Identität gemäß, dem Idealen gleich geſetzt wurde, ſoll nunmehr erſt das Dritte ſein, während das Ideale für ſich den Rang des Erſten behauptet! Allein dieſe Aeußerung hat kein entſcheidendes Gewicht. Sie iſt nur dem unſeligen Streben unſers Philoſophen zuzuſchreiben, jedes Mal bei Abfaſſung eines neuen Werkes einen ſtärkern Anlauf zu nehmen, um ſich höher ſchwingen und einen impoſantern Sprung machen zu können. Und hier ſcheint noch ein Umſtand eingewirkt zu haben. Es ward nämlich die citirte Schrift zunächſt durch Eſchenmayer's Glaubensphiloſophie veranlaßt, und es lag für Schelling, wenn er ſchon das abſolute Wiſſen oder Anſchauen dem Glauben entgegenſetzte, doch in der Beſtreitung des übergläubigen Gegners eine Verſuchung, ihm zu zeigen, daß er auf einem hohen, das ideelle Princip ſchützenden Punkte ſtehe. Erkennen wir alſo in der vorliegenden Darſtellung durchaus nur eine neue Face, die von der Grundform viel weniger abweicht, als es den Schein hat. Halten wir uns nur vorzüglich an die Worte: „Die Form — die gleich ewig iſt mit dem Idealen — iſt, daß das ſchlechthin Ideale, unmittelbar als ſolches, ohne alſo aus ſeiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales ſei." Entfernen wir zugleich, nach Schellings eigener Aufforderung, aus dem Zahlenverhältniſſe den Begriff der Zeit, der Succeſſion.

Den Vorrang werden wir dem Ideellen immer gern einräumen, ſo gewiß wir auch das Geiſtige in uns dem Körperlichen überordnen, und zugeſtehen müſſen, daß Zweckmäßigkeit überall waltet und auf das Ideelle hinweiſt. Nur ein Werden des Realen aus dem Idealen ſoll ausgeſchloſſen werden. *)

Aber wie wollen wir es mit folgenden Worten halten, die in dem nämlichen Zuſammenhange vorkommen: „Das ſelbſtſtändige Sichſelbſterkennen des ſchlechthin Idealen iſt eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität, die Selbſtrepräſentation des Abſoluten“? — Das Sichſelbſterkennen iſt nicht buchſtäblich zu nehmen. Weiße äußert ſich in ſeinem „Sendſchreiben an Fichte“ darüber alſo: „Selbſterkennen wird Gott nicht im eigentlichen, ſondern im ſymboliſchen Sinne zugeſchrieben; denn indem aus der „ewigen Form“, welche dieſes Selbſterkennen ſein ſoll, alles Werden, alle zeitliche Bewegung entfernt wird, indem von ihr, mit Worten, die aus einer frühern Schrift des Verfaſſers hierher

*) Eben deswegen hat auch Schelling in den Schriften, in welchen er der Identität, dem Weder-Noch, und Sowohl-als-auch ganz vorzüglich das Wort redete, hin und wieder den Vorrang des Ideellen hervorgehoben, und dieſes ſogar geradehin ein Mal als ſynonym mit dem Göttlichen genommen. „Wir müſſen das Univerſum bis dahin verfolgen, wo der abſolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erſcheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieſer die nothwendige Gottwerdung des Menſchen feiern: und, indem wir auf dieſer geiſtigen Leiter frei und ohne Widerſtand auf und ab uns bewegen, jetzt herabſteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufſteigend und alles wieder auflöſend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur ſehen.“ (Bruno.)

Ueberhaupt aber iſt in Bezug auf „Philoſophie und Religion“ zu bemerken, daß darin vor Schelling's Auge die Natur ſich trübte, übrigens nur darum, weil er in die Trennung des Idealen und Realen verfiel; z. B. „Obgleich von dem idealen Princip vollkommen geſondert, iſt die Erſcheinungswelt doch für die Seele die Ruine der göttlichen oder abſoluten Welt.“

übertragen ſind, geſagt wird, daß „ihre Natur nur derjenige auszuſprechen vermöchte, der den Ausdruck fände für eine Thätigkeit, die die tiefſte Ruhe ſelbſt iſt“, ſo erhellt, daß dieſelbe hiermit nicht weniger über Alles, was wir menſchlicher Weiſe Selbſtbewußtſein und Perſönlichkeit nennen, hinausgehoben wird, wie in jener frühern Schrift (dem Bruno) ſolches auch ausdrücklich in Bezug auf das, was dort das „göttliche Princip“ im Gegenſatze des „natürlichen“ heißt, geſchehen war.“ Dies darf um ſo ſicherer angenommen werden, weil Schelling ebenfalls in ſeinen frühern Schriften durch das „abſolute Erkennen“ nicht das rein Ideale für ſich, noch weniger eine Thätigkeit deſſelben bezeichnete, ſondern das, was zwar ideal, aber in der That zugleich, zufolge der Abſolutheit, mit dem Realen identiſch iſt. (Wir treffen ſpäter nochmals Stellen an, worin des abſoluten Erkennens gedacht wird.) — So ſind wir wohl auch berechtigt die ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität mehr bildlich als eigentlich zu nehmen. Dieſe Umwandlung, wobei weder an einen Willens- noch Schöpfungsakt zu denken iſt, bezeichnet das Verhältniß des Beſtimmenden zum Beſtimmten, entſprechend jenem Satze: „Die Grundwahrheit iſt, daß kein Reales an ſich, ſondern nur ein durch Ideales beſtimmtes Reales ſei.“

Betrachten wir nun gleich alles dasjenige, was ſonſt noch die entgegengeſetzte Anſicht zu begünſtigen ſcheint, daß das Ideale als das Urſeiende geltend zu machen ſei, zu welchem ſich das Reale als ein bloß Secundäres verhalte.

1. Schelling macht oft darauf aufmerkſam, daß Vieles in der Natur ſich nach geometriſchen Geſetzen bilde, und legt daher der Natur ſelbſt Geometrie bei, oder nennt die vollkommenſte Geometrie das Producirende. „Die Regelmäßigkeit in allen Bewegungen der Natur, die erhabene Geometrie z. B., welche in den Bewegungen der Himmelskörper ausgeübt wird, wird nicht daraus erklärt, daß die Natur die vollkommenſte Geometrie, ſondern umgekehrt daraus, daß die vollkommenſte Geometrie das Producirende

der Natur iſt, durch welche Erklärungsart das Reelle ſelbſt in die ideelle Welt verſetzt wird." (Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie §. 1.) — „Die Wiſſenſchaft, durch welche die Natur wirkt, iſt freilich keine der menſchlichen gleiche, die mit der Reflexion ihrer ſelbſt verknüpft wäre; in ihr iſt der Begriff nicht von der That, noch der Entwurf von der Ausführung verſchieden. Darum trachtet die rohe Materie gleichſam blind nach regelmäßiger Geſtalt, und nimmt unwiſſend rein ſtereometriſche Formen an, die doch wohl dem Reiche der Begriffe angehören, und etwas Geiſtiges ſind im Materiellen. Den Geſtirnen iſt die erhabenſte Zahl und Meßkunſt lebendig eingeboren, die ſie, ohne einen Begriff derſelben, in ihren Bewegungen ausüben. Deutlicher, obwohl ihnen ſelbſt unfaßlich, erſcheint die lebendige Erkenntniß in den Thieren, welche wir darum, wandeln ſie gleich beſinnungslos dahin, unzählige Wirkungen vollbringen ſehen, die viel herrlicher ſind, als ſie ſelbſt: den Vogel, der von Muſik berauſcht, in ſeelenvollen Tönen ſich ſelbſt übertrifft, das kleine kunſtbegabte Geſchöpf, das ohne Uebung und Unterricht leichte Werke der Architectur vollbringt, alle aber geleitet von einem übermächtigen Geiſt, der ſchon in einzelnen Blitzen von Erkenntniß leuchtet, aber noch nirgends als die volle Sonne, wie im Menſchen, hervortritt." (Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zu der Natur.) — „Die optiſchen Phänomene ſind nichts Anderes als eine Geometrie, deren Linien durch das Licht gezogen werden, und dieſes Licht ſelbſt iſt ſchon von zweideutiger Materialität." (Syſtem des transcendentalen Idealismus. S. 5.) — Wenn ſchon in allen dieſen Stellen die Wiſſenſchaft und Kunſt, wovon die Werke der Natur zeugen, hervorgehoben werden, ſo wird doch überall hinlänglich darauf hingewieſen, daß darum der Natur kein eigentliches Wiſſen zuzuſchreiben ſei. Es folgt ſogar der zuerſt angeführten Stelle die beſtimmte Erklärung, daß es eine „bewußtloſe, aber der bewußten urſprünglich verwandte Productivität" ſei, deren Reflex wir in der Natur ſehen.

Obgleich die größte Zweckmäßigkeit in den Naturgebilden ſich äußert, obgleich ſie an nichts als Ideal und Ideales mahnen, ſo darf darum doch der Natur nicht ein eigentlich abſichtvolles, mit

Bewußtſein verbundenes Wirken beigelegt werden; es iſt höchſtens inſtinctartig zu nennen. „Durch das Beſtreben, die Natur aus einer zweckmäßigen, d. h. abſichtlichen Production zu erklären, wird der Charakter der Natur und eben das, was ſie zur Natur macht, aufgehoben. Denn das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß ſie in ihrem Mechanismus, und obgleich ſelbſt nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig iſt. Hebe ich den Mechanismus auf, ſo hebe ich die Natur ſelbſt auf. Der ganze Zauber, welcher z. B. die organiſche Natur umgibt, beruht auf dem Widerſpruche, daß dieſe Natur, obgleich Product blinder Naturkräfte, doch durchaus und durchein zweckmäßig iſt.“ *)

2. Wie überhaupt Kraft und Thätigkeit dem Stoffe übergeordnet werden, ſo iſt überdies gar häufig von Ideen, Urbildern, Typen, mithin auch von einem urbildlichen Sein im Gegenſatze von dem nachbildlichen die Rede. — Mit der Lehre von den Ideen verhält es ſich ganz eigen. So ſehr ſie ſich auch Einem zuerſt empfehlen mag (daher Platon's Lectur ſo ungemein anziehend iſt), ſo erheben ſich doch, je mehr man ſie prüft, deſto größere Bedenklichkeiten dagegen, welche wir erwägen wollen, bevor wir Schelling's nähere Beſtimmungen betrachten.

a. Während man (neben den Ideen des Wahren, Schönen und Guten) zunächſt die Typen der Gattungen, wie Urpflanze, Urthier, Urmenſch, vorauszuſetzen ſich geneigt fühlt, geräth man bald darauf, auch für alle Theile der ihnen entſprechenden Gegenſtände wieder Urbilder zu verlangen, und zwar nicht bloß Urauge, Urohr u. ſ. w., ſondern auch Urhaar, Urnagel, Urgalle, Urdarm u. ſ. f.; und jede Faſer, die der Anatom nachzuweiſen vermag, macht die nämlichen Anſprüche; ſo daß einerſeits eine unendliche Zahl von Urbildern hervorgeht, andrerſeits eben deshalb das Bedürfniß entſteht, ſie wieder unter das Bild des Ganzen aufzunehmen, oder ſie darin aufgehen zu laſſen, während doch der Zweifel fortbeſteht, ob nicht doch wenigſtens für die wichtigſten Organe,

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus. S. 446.

z. B. die der Sinne, Vorbilder anzunehmen ſeien, um ſo mehr, als z. B. dem Urmenſchen ſchon der Typus des Auges, des Ohres als der ihm mit allen Thieren gemeinſame mit zu Grunde gelegen ſein müßte.

b. Wenn einmal für alle Naturproducte Ideen ſtatuirt werden, ſo entſteht die Frage: Sind nicht auch Urbilder für Alles, was die Menſchen hervorbringen, anzunehmen? Da Alles, was die Menſchheit vermöge ihrer Vernunft ausdenkt, entdeckt, ſchafft, nicht als etwas Zufälliges, ſondern als etwas in den Plan des großen Ganzen Eingreifendes zu betrachten iſt — müſſen nicht Urtypen alles deſſen, was der Menſch als Organ des Ewigen hervorbringt, vorangegangen ſein? Kaum aber hat man dieſe Vorſtellung aufkommen laſſen, ſieht man auch ein, in welches Labyrinth man hineingeräth, wenn durchaus für Alles, was die Menſchen je entdeckt haben und noch entdecken werden, alle Werkzeuge, Mobilien, bis auf die Quincaillerien und Spielzeuge hinunter Urbilder geweſen und immer bereit ſein ſollten. Man erinnere ſich an die platoniſchen Urbetten, Urtiſche, die Wieland Stoff zu vielfachen witzigen Bemerkungen darboten, und denke einen Augenblick, wie ſeltſam es ſich mit den Urbildern verhalten müßte, wenn ſie, beſonders in Bezug auf die Kleidung, der Mode zuvorkommen müßten.

c. Steigt man zu immer größern Ganzen auf, z. B. von allen einzelnen Erſcheinungen auf Erde zur Urerde (von welcher Schelling wirklich auch einmal ſpricht), eben ſo zum Urmonde, zur Urſonne, zum Urgeſtirn, ſo gelangt man zuletzt noch zu der allumfaſſenden Totalität, dem Uruniverſum, dem κόσμος νοητὸς (der in der Idee vorhandenen Welt). Was verhindert aber, daß man wieder nach der Uridee dieſes Weltideales frage? — Wo iſt ein Ziel zu ſetzen? — — Und woran knüpft ſich jene Idee der übrigen Ideen?

Wenn nun Schelling der Ideen oder Urbilder gedenkt, ſo dürfen wir zum voraus annehmen, daß er, der gewiß die erwähnten Schwierigkeiten, und vielleicht noch andere, wohl einſah, jene Wörter nicht im buchſtäblichen, gewöhnlichen Sinne genommen, und weder beſtimmte für ſich beſtehende Vorſtellungen, Ideale ſtatuirt,

noch dieſelben an ein denkendes Weſen geknüpft habe, welches auf ſie hinſchaute. Oft war Idee oder Begriff nur Ausdruck ſeiner Bewunderung des Zweckvollen aller Naturproductionen; oft aber war es ihm unſtreitig auch darum zu thun, das geiſtige Moment, welches in ewiger Harmonie und in unzertrennlichem Verhältniſſe mit dem materiellen wirkt, geltend zu machen, doch ſo, daß er bald ſchlummerndes, bald weniger, bald mehr wahres Bewußtſein in manigfaltigen Abſtufungen annahm, gerade, wie wir es bei dem vorhergehenden Punkte bemerkt haben.

„Jedes organiſche Product trägt den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt; denn es iſt von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung. Kein einzelner Theil könnte entſtehen als in dieſem Ganzen, und dieſes Ganze ſelbſt beſteht nur in der Wechſelwirkung der Theile. In jedem andern Objecte ſind die Theile willkürlich; ſie ſind nur da, in ſofern ich theile. Im organiſirten Weſen allein ſind ſie real, ſie ſind da ohne mein Zuthun, weil zwiſchen ihnen und dem Ganzen ein objectives Verhältniß iſt. Alſo liegt jeder Organiſation ein Begriff zu Grunde; denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes iſt, iſt Begriff. Aber dieſer Begriff wohnt in ihr ſelbſt, kann von ihr gar nicht getrennt werden; ſie organiſirt ſich ſelbſt, iſt nicht etwa nur ein Kunſtwerk, deſſen Begriff außer ihm im Verſtande des Künſtlers vorhanden iſt. Nicht ihre Form allein, ſondern ihr Daſein iſt zweckmäßig.“ *)

Ein Mal hat Schelling, zur Erklärung des allgemeinen Organismus, der In-Eins-Bildung alles Seienden, die Vorſtellung eines gemeinſchaftlichen, allumfaſſenden Ideales geltend gemacht, übrigens in einer Form, welche der anderswo gebrauchten gleichkommt: „es iſt, als ob der Natur ein Muſter vorgeſchwebt habe.“ Er ſagt nämlich in dem Erſten Entwurfe (S. 28), nachdem er das Bild eines immer wechſelnden Proteus angewandt hat: „Es (das immer im Werden Begriffene) wird allmählich alle Qualitäten, ſo unendlich manigfaltig ſie ſein mögen, aſſimilirend, in

*) Ideen zu einer Philoſophie der Natur. S. 43.

ſeinen Kreis ziehen, und gleichſam durch unendlich viele Verſuche hindurch die Proportion ſuchen, in welcher jene allgemeine Vereinigung aller individuellen Actionen der Natur in einem gemeinſchaftlichen Producte erreichbar iſt. Durch dieſen Trieb aber, alles Individuelle in der Natur in ſich zu vereinigen, wird auch zum voraus ein gewiſſer Kreis möglicher Geſtalten für daſſelbe beſtimmt ſein. Man wird daher verſucht ſein zu glauben, daß bei allen verſchiedenen Geſtaltungen, welche es durchwandelt, der ſchöpferiſchen, in ihr wirkſamen Natur ein gemeinſchaftliches Ideal vorgeſchwebt habe, dem das Product allmählich ſich annähert; die verſchiedenen Formen, in die es ſich begibt, ſelbſt werden nur als verſchiedene Stufen der Entwickelung Einer und derſelben abſoluten Organiſation erſcheinen.“ — Damit läßt ſich auch folgende Stelle zuſammenhalten: „Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit; für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit; und beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt.“ (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik.)

Fällt aber der Schellingianismus nicht ganz mit dem Hegelianismus zuſammen in dem, was von dem ewigen Begriffe oder der Idee, bei Anlaß der Theorie von der intellectuellen Anſchauung oder der abſoluten Erkenntnißart,*) gelehrt wird? In der Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik ſucht Schelling zu beweiſen, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt Eins ſind. „In der wiſſenſchaftlichen Conſtruction iſt die intellectuelle oder Ver-

*) Schelling ſelbſt ſetzt Spinoza's intuitives Wiſſen der intellectuellen Anſchauung an die Seite: „Spinoza ... hat die intellectuelle Anſchauung als alleiniges Princip der höchſten Erkenntnißart und ſelbſt mit einer Klarheit erkannt, wie wenige vor ihm, und beinahe keiner nach ihm.“ —

nunft-Anſchauung etwas Entſchiedenes, und worüber kein Zweifel ſtatuirt oder Erklärung nothwendig gefunden wird. Daß ſie nichts ſei, das gelehrt werden könne, iſt klar. Zu begreifen iſt auch nicht, warum die Philoſophie eben zu beſonderer Rückſicht auf das Unvermögen verpflichtet ſei. Es ziemt ſich vielmehr, den Zugang zur Philoſophie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wiſſen ſo zu iſoliren, daß kein Weg oder Fußſteig von ihm aus zu ihr führen könne. Die abſolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr iſt, hat keinen wahren Gegenſatz außer ſich; und kann ſie auch keinem intelligenten Weſen andemonſtrirt werden, ſo kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengeſetzt werden. Da das Denken einen nothwendigen Gegenſatz an dem Sein hat, ſo kann es kein abſolutes Erkennen ſein oder werden. Ueberhaupt alſo als abſolutes Erkennen kann nur ein ſolches gedacht werden, in welchem Denken und Sein ſelbſt nicht entgegengeſetzt ſind. In der Idee des Abſoluten wird eine gleiche abſolute Einheit der Idealität und Realität, des Wiſſens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Was in allem Sein vereinigt iſt, iſt das Allgemeine und das Beſondere, wovon jenes dem Denken, dieſes dem Sein entſpricht. Allgemeines und Beſonderes ſind in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, ſchlechthin Eins. Da es die Form iſt, wodurch das Beſondere ein Beſonderes, das Endliche endlich iſt, ſo iſt, weil im Abſoluten das Beſondere und Allgemeine abſolut Eins, auch die Form mit dem Weſen Eins. Da das Abſolute im Erkennen der Form nach iſt, ſo iſt es, wegen der abſoluten Indifferenz des Weſens und der Form, die zu ſeiner Idee gehört, auch dem Weſen nach im Erkennen. Die abſolute Einheit des Idealen und Realen iſt die ewige von ſeinem Weſen nicht verſchiedene Form des Abſoluten, das Abſolute ſelbſt. Dieſe intellectuelle Anſchauung iſt, als Erkenntniß, zugleich abſolut Eins mit dem Gegenſtand der Erkenntniß (was nur in Anſehung des Abſoluten denkbar iſt). Das iſt die erſte ſpeculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philoſophie; von dieſem Punkt geht alle philoſophiſche Evidenz aus, und er ſelbſt iſt die höchſte Evidenz. Das lebendige Princip der Philoſophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche

absolut gleich gesetzt werden, ist das absolute Erkennen selbst, sofern es die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff ist, durch den sie im Absoluten ist, und der weder entstanden, noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleich setzend, zugleich das absolute Erkennen und das einzig wahre Sein und die Substanz ist. Das absolute Erkennen, welches nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige und erste Form desselben ist, ist im Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden. Das ist der Begriff, mit dem, als einem Zauberschlag, die Welt sich öffnet, das Objectiv-Werden des unendlichen Denkens. Die Dinge an sich sind die Ideen im ewigen Erkenntnißact."

Michelet benutzt den in dieser Stelle enthaltenen Ausdruck „der ewige Begriff", um die Parenthese beizufügen: „mit Einem Mal ganz im Hegelschen Sinne", und die Note folgen zu lassen: „Schelling unterscheidet also vom Begriffe genau den ewigen Begriff, den er auch Idee oder Urbild nennt: jener sei die bloße Unendlichkeit, und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, dieser vereinige Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches." Allein schon die Worte: „mit Einem Mal" verrathen, daß Michelet nur auf den Buchstaben gesehen hat; denn welcher Unbefangene erblickt nicht hier die stete, sich immer gleiche Behauptung Schelling's von der Identität des Idealen und Realen?

Es wird so bestimmt der absoluten Einheit der Idealität und Realität, des Wissens und Seins gedacht. — Was etwa darüber hinaus wollte, würde hinlänglich durch die Bemerkung des jüngern Fichte*) über das moderne Streben, von dem „Uebergehen aus dem Idealen ins Reale" Worte zu machen, zurückgedrängt:

---

*) Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. Bonn 1842. V. Band. 2. Heft. Seite 203.

„Wäre jenes Ideale nicht zugleich vielmehr wahrhaft real, ſo vermöchte auch nichts aus ihm real zu werden. Und dennoch wenn es real ſchon iſt, was bedeutet jenes nachfolgende Uebertreten ins Reale? Was kann es ihm Neues geben, da es nothwendiger Weiſe real ja ſchon iſt, um der Vorausſetzung nach es erſt werden zu können?“ Eine Aeußerung, welche trefflich das Verfahren der Hegelianer und Anderer bezeichnet, welche von nichts als Geiſt, Vernunft, ewigem Begriff, Idealität u. ſ. f., und von dem Uebergehen, Umſchlagen des Ideellen ins Reelle ſprechen, und die denn doch, weil ſie den Begriff der Schöpfung und des eigentlichen Werdens verwerfen, genug durchblicken laſſen, daß ſie aufs willkürlichſte in jene Begriffe den heterogenſten, den der Realität, hineintragen. Es iſt ſonderbar, daß ſolche Philoſophirende, die doch nicht ihren Leib in ihre Seele hineinſchieben, noch jenen als ein Product von dieſer anſehen können, und die ihre Leiblichkeit gerade ſo gut wie ihre Geiſtigkeit dem abſoluten Weſen zu verdanken haben, thun, als ob ſie Gott und ſich erniedrigten, wenn ſie offen das Seiende als Inbegriff der Realität wie der Idealität erklärten. Was frommt ihnen denn aber die hochklingende Rede von der Idealität, wenn ſich doch zeigt, daß das, was zurückgeſetzt und ignorirt zu werden ſcheint, der reelle alle Welträume erfüllende Stoff, ganz hübſch darin ſich befindet, durch den Geiſt beſtimmt, aber nicht aus ihm hervorgegangen? — Gut alſo, wenn Ideales und Reales unverholen als gleich ewig anerkannt, und Weltweisheit nicht darein geſetzt wird, den Weltbegriff ſo viel als möglich herabzuſetzen und zu verkleinern.

Es iſt ja von einer „gleichen abſoluten Einheit der Idealität und Realität, des Wiſſens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit,“ von der „abſoluten Indifferenz des Weſens und der Form“ u. ſ. w. die Rede. Es darf alſo wenigſtens — wenn auch im Allgemeinen zugegeben werden mag, daß der Austauſch der Ideen zwiſchen Schelling und Hegel einen gegenſeitigen Einfluß ausgeübt habe — das Verhältniß in der vorliegenden Beziehung auf keine Weiſe ſo aufgefaßt werden, als habe Schelling bei Hegel gleichſam in die Schule gehen müſſen, um das zu behaupten, was die obige Stelle

enthält. Offenbar ist zudem, daß wenigstens das Reelle bei Schelling nicht etwa, wie Michelet sich einmal in Bezug auf Hegel's Lehre ausdrückt, als eine „Verzerrung" erscheint, sondern als ein dem ewigen Begriffe Adäquates, mit ihm Gegebenes, und so Beschaffenes, daß seine Natur mit der Natur des ihm Entgegengesetzten eine und dieselbe ist, so daß jede die nothwendige Gegenseite der andern ist. Treffen wir nun gleich bei Hegel selbst nirgends auf einen so grellen Ausdruck wie „Verzerrung", finden wir im Gegentheil, daß Ideales und Reales als correlat, zusammengehörig und untrennbar behandelt werden, so sind wir doch berechtigt, so lange Hegel und seine Schüler die Identität verlachen, Zweifel darüber zu äußern, wie weit das Reale dem Idealen nachgesetzt werde, und unser Wohlgefallen auszusprechen, daß Schelling Ideales und Reales weniger secirt, und entschiedener von dem beides umfassenden Ursein spricht, während Hegel, wenn schon ihr inniges Verhältniß anerkennend, doch zunächst immer nur das eine Element, das ideelle, namhaft macht, und das andere, das reelle, als begründetes, und doch nicht hervorgebrachtes, nothwendig dabei sich einfinden läßt.

Es kommen viele Stellen vor, welche Geist, Intelligenz, Vernunft als das Princip und die Grundlage alles Vorhandenen darstellen. So sagt Schelling im System des transcendentalen Idealismus: „Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren; die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird."

Man könnte schon an jene Worte erinnern: „Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität." — „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, in sofern sie als totale Indiffe-

renz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird" (Zeitschrift für ſpecul. Phyſik), woraus hervorgeht, daß die Ausdrücke, um welche es ſich jetzt handelt, gerade wie die frühern, manchmal ſo genommen werden, daß ſie, während ſie den reinen Gegenſatz mit dem Körperlichen oder Ausgedehnten zu bilden ſcheinen, dennoch, weil der Gegenſatz im Abſoluten verſchwindet, dem Begriffe der Identität gemäß, den ganzen Inhalt des Ewigen umfaſſen. Wo dies aber auch nicht gerade der Fall iſt, muß man ſich doch immer vergegenwärtigen, daß, wenn die ideale Seite des ewigen Seins hervorgehoben wird, immer zugleich als gegenüber und im engſten Zuſammenhange ſtehend, die reale Seite hinzugedacht wird. Es iſt in Bezug auf Alles", was zu Gunſten des geiſtigen Urprincips vorgebracht wird, immer, als werde der Zuſatz gemacht: So verhält es ſich mit dem Seienden, wenn es bloß von der transcendentalen Seite aufgefaßt wird. Eben deshalb aber wird eine manigfaltige Actuoſität oder Actualität anderer Art als neben der idealen vorhanden und tief mit ihr verſchlungen vorausgeſetzt. Der intelligente Charakter der Naturproducte weist auf Intelligenz zurück, die anderſeitigen Erſcheinungen aber (wie z. B. der Stamm eines Baumes) laſſen ſich nicht in das rein Geiſtige hineinſchieben, ſondern müſſen auf etwas vom Geiſte Verſchiedenes reducirt werden; ſie können wenigſtens unmöglich von irgend Jemandem durch einen Prozeß des Spirituellen erklärt werden — und wenn er auch eine, eine Hexenküche übertreffende Stätte auserköre. Die Seele, das Bewußtſein, das Denken des Menſchen iſt eine Aeußerung des unendlichen Denkens; das Körperliche des Menſchengeſchlechtes gehört dem unendlich Ausgedehnten an. „Die wirkliche Seele, diejenige, welche nichts als das Ideale des Leibes iſt, ſo wie der Leib, welcher nur das unmittelbar Reale dieſes Leibes iſt, ſind beide, jene nur ein Theil der unendlichen Seele, dieſer nur ein Theil des unendlichen Leibes, der ihrer Idee im Abſoluten ohne Zeit verknüpft iſt." (N. Zeitſchr. f. ſpecul. Ph. S. 72.) — „Eine Intelligenz kann nicht ſo blank und bloß auf ſich ſelbſt als Intelligenz beruhen. (Denkmal.) —

Ueber den Gebrauch des Wortes Weltſeele iſt Folgendes zu

bemerken: Bald bedeutet dieſe ſo viel als die unendliche Seele des Alls, wie die letzte Stelle zeigt, während das Reale als unendlicher Leib entgegengeſtellt wird; bald bezeichnet jener Ausdruck geradehin etwas Phyſiſches, nämlich etwas Aetheriſches, dem Lichtweſen Verwandtes. (S. Von der Weltſeele.)

3. Aber ſind vielleicht die Ausdrücke Subject-Object, Subject-Objectivität, Subject-Objectivirung ein ſchlagender Beweis, daß das Ideale oder Geiſtige als das ſich Realiſirende, zu einer Welt Geſtaltende anzuſehen iſt?

Wir verweilen nicht bei den Formeln: Ich-Ich, A-A, A-B, noch gehen wir in das Detail ein, welches Schelling in dem Aufſatze: „Darſtellung des Syſtems der abſoluten Philoſophie" gegeben hat; wir begnügen uns, das Weſentliche dieſer Lehre hervorzuheben.

Da das Ideale und Reale in ihrer Identität das Weſen des Abſoluten ausmachen, ſubjectiv und objectiv aber mit ideal und real gleichbedeutend ſind, ſo können zuweilen Subject-Object und Subject-Objectivität als kurze Bezeichnungen des Satzes betrachtet werden: Subjectives und Objectives iſt Eins, oder das Geiſtige iſt nie und nirgends ohne Leibliches, und das Leibliche nie ohne Geiſtiges. In dieſem Sinne konnte z. B. Schelling von ſeinen Leiſtungen ſagen: „Es mußte erſt die allgemeine Subject-Objectivität der Dinge und der Materie insbeſondere wiſſenſchaftlich hergeſtellt ſein." (Methode des academ. Stud. S. 275.) So kommen bei Sengler die Worte vor: „Wenn wir Alles in der Totalität erblicken, ſo ſehen wir im Ganzen ein vollkommenes Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, alſo nichts als reine Identität"

Weit häufiger aber wird Subject für das Beſtimmende, Producirende, Object für das Beſtimmte, Producirte genommen. „Die Natur als bloßes Product (natura naturata) nennen wir Natur als Object. Die Natur als Productivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subject." (Einleit. z. e. Entwurf u. ſ. w. S. 22.) Sodann muß, beſonders in Beziehung auf die einen Act bezeichnenden Ausdrücke Subject-Ob-

jectiviren, Subject-Objectivirung, wohl zwiſchen den zwei folgenden Bedeutungen unterſchieden werden:

1. Das Abſolute oder Unendliche, Subjectives und Objectives in ſich ſchließend, ſetzt ſich ein Endliches gegenüber, ſo daß dieſes ſelbſt wieder Ideales und Reales enthält, doch mit einem Uebergewichte des einen oder andern. — Es findet eine wechſelſeitige Ineinsbildung Statt.

2. Das Abſolute, vorzugsweiſe als Subjectives oder Ideales aufgefaßt, bildet ein endliches Objectives oder Reales.

Für die erſte Bedeutung zeugen hauptſächlich folgende Stellen: „Dieſelbe identiſche Weſenheit iſt in dem, was wir die objective Seite jenes abſoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität; und in dem, was die ſubjective, als Realität in die Idealität gebildet, ſo daß in jeder von beiden die gleiche Subject-Objectivität und in der abſoluten Form auch das ganze Weſen des Abſoluten geſetzt iſt.“ (Methode des acad. Stud.) — „Die quantitative Differenz (ein Uebergewicht) der Subjectivität und Objectivität iſt nur in Anſehung des einzelnen Seins denkbar. Die abſolute Identität iſt quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität, und iſt nur unter dieſer Form. Könnten wir alles, was iſt, in der Totalität erblicken, ſo würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität gewahr, ſo ſehr auch in Anſehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag.“ (Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik.) — Man wird ſich daher auch nicht wundern, wenn Schelling bald von der „Subject-Objectivirung in ihren zwei Seiten zugleich“, bald auch von dem „ſubjectiven Subject-Object“ und hinwieder dem „objectiven Subject-Object“ ſpricht.

In der zweiten der oben angegebenen Bedeutungen kommt die Subject-Objectivirung in folgenden Stellen vor: „Nach dieſer Anſicht iſt die Natur, nicht nur in ihrem An-ſich, wo ſie der ganze abſolute Act der Subject-Objectivirung ſelbſt iſt, ſondern auch der Erſcheinung nach, wo ſie ſich als die relativ-reale oder objective Seite deſſelben darſtellt, dem Weſen nach Eins, und keine innerliche Verſchiedenheit in ihr, in allen Dingen Ein Leben, die gleiche

Macht zu ſein, dieſelbe Regierung durch die Ideen. Es iſt keine reine Leiblichkeit in ihr, ſondern überall Seele in Leib ſymboliſch umgewandelt, und für die Erſcheinung nur ein Uebergewicht des einen oder andern." (Method. d. acad. Stud. S. 256.) — „Um zum Weſen der Materie zu gelangen, muß durchaus das Bild jeder beſondern Art derſelben, z. B. der ſogenannten unorganiſchen oder der organiſchen, entfernt werden, da ſie an ſich nur der gemeinſchaftliche Keim dieſer verſchiedenen Formen iſt. Abſolut betrachtet iſt ſie der Act der ewigen Selbſtanſchauung des Abſoluten, ſofern dieſes in jenem ſich objectiv und real macht." (S. 263.) Am entſchiedenſten tritt dieſe Bedeutung in jener in der Vorrede zu Couſin enthaltenen Stelle hervor: „Diejenige Philoſophie, welcher man in neuerer Zeit am beſtimmteſten ihre Uebereinſtimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem abſoluten Subject, das ſeiner Natur nach ſich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) ſiegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis ſie, nach Erſchöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles ſiegreiches Subject ſtehen bleibt; an dieſem alſo hatte jene Philoſophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortſchreitens." — Ueber die gänzliche ſiegreiche Erhebung des Subjectiven — für welche man verſucht ſein könnte das Wort: Subject-Object-Subjectivirung (!) zu ſchaffen — habe ich mich ſchon früher geäußert. — Hier bemerke ich nur ſo viel: Conſequent kann Schelling im Grunde nur ſo viel gemeint haben: Das Subject objectivirt ſich vorweg ſo, daß die ſubjective Seite, die Vergeiſtigung, immer mehr hervortritt.

Chalybäus beleuchtet das Verhältniß des Subjectes zum Object auf eine Weiſe, die zeigt, daß dem Subjecte zwar eine Analogie mit dem Geiſte, aber doch kein eigentliches Selbſtbewußtſein zukomut: „So hat z. B. der betrachtende Naturforſcher den Keim des Hühnchens im Ei als ein Object vor ſich, welches doch an ſich ſelbſt ein Subject iſt, und der Hergang der Entwickelung wird ihm durch objective Anſchauung klar in der Stetigkeit der

Verwandlung, die lediglich aus dem Innern, dem Inbegriff dieses Lebenspunktes allein ausgeht; denn die von außen hinzugebrachte Wärme trägt nichts anderes zur Entwickelung bei, als daß sie die Starrheit der Bande aufhebt, in welchen der lebendige Keim lag. — Dieses Innere wirkt sich aus, um real (actu) das zu werden, was es der Möglichkeit und Kraft, was es seiner Natur nach schon ist. Es bewirkt sich mit blindem Triebe, und ohne selbst zu wissen, wie, als ein organisirendes Leben, gleich als schwebte ihm eine Idee, ein Muster vor, dem es gleich werden sollte; — diese Idee oder dieser Begriff liegt aber gar nicht außer, sondern als seine ursprüngliche Natur in ihm; es strebt aus der bloßen Keimgestalt hervor, es dehnt und gliedert sich, bis es denn endlich in der That ausgebildet, objectivirt hat, was zu werden es Bestimmung, Möglichkeit und Kraft in sich hatte, was es sein sollte und wollte, aber an sich nicht ist, sondern nur wird.“**) — „Die Natur, ehe sie zum Selbstbewußtsein kommt, ist doch schon Selbstthätigkeit;“ und man kann die Form dieser Thätigkeit ein continuirliches Objectiviren dessen, was in ihrer Subjectivität liegt, nennen. „Dieses Objectiviren geschieht wirklich, ist ein reales Sich-selbst-Objectiviren, aber kein freies geistiges, d. h. die Thätigkeit geht vor, kann sich auch wohl dabei selbst zum Objecte werden, d. i. sich innerlich auf gewisse Weise anschauen, aber noch nicht völlig zum Bewußtsein kommen, weil sie hier überhaupt noch mit überwiegender Objectivität gesetzt, d. i. noch nicht selbstständig und frei ist, wie im menschlichen Geiste.“**)

Schelling hat nie und nirgends das Ideelle für sich allein geltend gemacht; er hat bestimmt erklärt: „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen;“ gerade daraus folgt aber, daß durch ihn das Reale so gesteigert, verfeinert, veredelt worden ist,

---

*) Historische Entwickelung der specul. Philosophie von Kant bis Hegel. Seite 221.

**) Seite 223.

daß es wie vergeistigt erscheint, und mit jenem um so mehr ein harmonisches Ganzes bildet. Eine ganz eigenthümliche Seite des Schellingianismus ist nämlich diese, daß die Materie nicht als eine aus flüssigen und festen Theilen für sich bestehende, dem Mechanismus unterworfene Masse betrachtet wird, welcher Kraft und vorzüglich Lebenskraft beigesellt seien, um aus einer Abtheilung derselben organische Gebilde hervorzubringen, sondern daß Thätigkeit schlechthin als das Erste und Grundwesentliche geltend gemacht, und das, was kein Leben äußert, als erloschene Thätigkeit behandelt wird. Das Materielle ist durch und durch Thätigkeit, ein Verein der mannigfaltigsten Thätigkeiten, die sich im Raume halten, spannen, gegenseitig bedingen." Die Philosophie soll nicht sowohl das Sein, als das Werden betrachten; „über die Natur philosophiren" heißt die Natur schaffen. Jede Thätigkeit aber erstirbt in ihrem Producte; denn sie ging nur auf dieses Product. Die Natur als Product kennen wir also nicht. Wir kennen die Natur nur als thätig — denn philosophiren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Thätigkeit zu versetzen ist. Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben, und in eigne freie Entwickelung versetzen; heißt mit andern Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreißen, welche in der Natur nur was geschieht, höchstens das Handeln als Factum, nicht das Handeln selbst im Handeln erblickt." Wie nach der Transcendentalphilosophie nichts als geistige Thätigkeit zum Princip gemacht wird, so soll auch die Naturphilosophie*) alles auf physische Thätigkeit zurückführen, und einerseits das Streben, Wirken, Produciren der Natur auffassen, andrerseits in dem Starren das Gefesseltsein der Thätigkeit anerkennen. Selbstbewegung, Productivität ist Grundzug der Natur. Es gehen nicht an dem Realen durch Hinzutreten des Lebensprincips Veränderungen, Erscheinungen, Aeußerungen vor, sondern es selbst ist Inbegriff aller Thätigkeit, mannigfaltiger sich

*) „Naturphilosophie ist höhere Dynamik."

gegenseitig bestimmender Tendenzen, Regungen, Actionen. „Wir behaupten, alles Einzelne (in der Natur) sei nur eine Form des Seins selbst, das Sein selbst aber gleich absoluter Thätigkeit. Denn wenn das Sein selbst gleich Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Sein nicht absolute Negation der Thätigkeit sein. Das Naturproduct selbst müssen wir uns allerdings unter dem Prädicat des Seins denken. Aber dieses Sein selbst ist von einem höhern Standpunkt angesehen nichts anders als eine continuirlich wirksame Naturthätigkeit, die in ihrem Producte erloschen ist.“*)

Dies geht so weit, daß Schelling sogar die zwei Sätze aufführt: 1) „Das Unbedingte (der Welt) soll selbst nicht im Raume sein.“ 2) „Es soll Princip aller Raumerfüllung sein.“ Diesen Sätzen entsprechen folgende: „Jede Qualität ist eine Action von bestimmtem Grad. Sie ist Action überhaupt, also nicht selbst Materie. Denn wäre sie selbst Materie — Stoff, wie die populäre Chemie sich ausdrückt — so müßte sie auch im Raume selbst darstellbar sein. Im Raume aber ist nur ihre Wirkung darstellbar; sie selbst ist eher als der Raum (extensione prior.)“**) Man mag über diese Sätze urtheilen, wie man will, sie beweisen wenigstens, wie Schelling unbedingt die Thätigkeit zum Grundcharakter der Natur macht, und wie dadurch die Materialität gerade von der dem Materialismus und Atomismus entgegengesetzten Seite bestimmt wird.— Das Reale wird gleichsam sublimirt, aber nimmermehr aufgehoben, noch zu einem Secundären gemacht.

Damit hängen folgende Bestimmungen zusammen:

„Wäre die unendliche Evolution der Natur vollendet (was unmöglich ist), so würde sie zerfallen in ursprüngliche und einfache Actionen, oder wenn es erlaubt ist, so sich auszudrücken, in einfache Productivitäten. Unsere Behauptung ist also nicht: es gebe in der Natur solche einfache Actionen, sondern nur: sie seien die

*) Erster Entwurf. S. 5.

**) Seite 18.

ideellen Erklärungsgründe der Qualität; dieſe Entelechieen laſſen ſich nicht wirklich aufzeigen, ſie exiſtiren nicht. Zu beweiſen iſt alſo hier nicht mehr, als behauptet wird, nämlich, daß ſolche urſprüngliche Productivitäten gedacht werden müſſen als Erklärungsgründe aller Qualität. Dieſer Beweis iſt folgender: Daß nichts was im Raume iſt, d. h. daß überhaupt nichts mechaniſch einfach ſei, bedarf keines Beweiſes. Was alſo wahrhaft einfach iſt, kann nicht im Raum, ſondern muß jenſeits des Raumes gedacht werden. Aber jenſeits des Raumes gedacht wird nur die reine Intenſität; dieſer Begriff der reinen Intenſität wird ausgedrückt durch den Begriff der Action. — Nicht das Product dieſer Action iſt einfach, wohl aber die Action ſelbſt, abſtrahirt vom Product, und dieſe muß einfach ſein, damit das Product ins unendliche theilbar ſei. Denn wenn auch die Theile dem Verſchwinden nahe ſind, muß die Intenſität noch bleiben. Und dieſe reine Intenſität iſt das, was ſelbſt bei der unendlichen Theilung das Subſtrat erhält."

„Wenn alſo Atomiſtik die Behauptung iſt, welche etwas Einfaches als ideellen Erklärungsgrund der Qualität behauptet, ſo iſt unſere Philoſophie Atomiſtik; aber da ſie das Einfache in etwas ſetzt, das nur productiv iſt, ohne Product zu ſein, ſo iſt ſie dynamiſche Atomiſtik."*) —

„Unſere Behauptung kann Princip der dynamiſchen Atomiſtik heißen. Denn jede urſprüngliche Action iſt für uns eben ſo, wie der Atom für den Corpuſcular-Philoſophen, wahrhaft individuell, jede iſt in ſich ſelbſt ganz und beſchloſſen, und ſtellt gleichſam eine Naturmonade vor."**)

So hat Alles, was eingewendet werden konnte, nur die Lehre der Identität bekräftigt. —

Mit der Idee der Identität ſteht dasjenige in innigem Zuſammenhange, was Schelling von dem Bande oder der Copula

---

*) Einleitung z. e. Entwurf S. 36.

**) Entwurf. S. 17.

lehrt. Dieſe Ausdrücke beziehen ſich auf das Verhältniß des Einen zu dem Vielen, das Uebergehen der Einheit in die Vielheit. Er drückt ſich einmal*) darüber ſo aus: „Das Band iſt die lebendige In-Eins-Bildung des Einen mit dem Vielen.“ Anderswo**) verknüpft er mit dieſen zwei Begriffen die des Unendlichen und Endlichen, weil, wie wir bereits ſahen, die Idee als Einheit eine unbegrenzte Vielheit unter ſich begreift, die Einzeldinge aber eine beſtimmte Menge bilden. Er äußert ſich darüber näher alſo: „Wir erkennen in den Dingen erſtens die reine Weſentlichkeit ſelbſt, die nicht weiter erklärt werden kann, ſondern ſich ſelbſt erklärt. Wir erblicken aber dieſe Weſentlichkeit nie für ſich, ſondern ſtets und überall in einem wunderſamen Verein mit dem, das nicht von ſich ſelbſt ſein könnte, und nur beleuchtet iſt von dem Sein, ohne je ſelbſt für ſich ein Weſentliches werden zu können. Wir nennen dieſes das Endliche oder die Form. — Das Unendliche kann nun nicht zu dem Endlichen hinzukommen. — Eben ſo undenkbar aber iſt es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme. — Beide müſſen alſo durch eine gewiſſe urſprüngliche und abſolute Nothwendigkeit vereinigt ſein, wenn ſie überhaupt als verbunden erſcheinen. Wir nennen dieſe Nothwendigkeit, ſo lange bis wir etwa einen andern Ausdruck derſelben finden, das abſolute Band oder die Copula.“

„Wir können das Band im Weſentlichen ausdrücken als die unendliche Liebe ſeiner ſelbſt, welche in allen Dingen das Höchſte iſt, als unendliche Luſt ſich ſelbſt zu offenbaren, nur daß das Weſen des Abſoluten nicht von dieſer Luſt verſchieden gedacht werde, ſondern als eben dieſes Sich-ſelber-Wollen. Eben das Sich-ſelbſt-Bejahen iſt, unangeſehen der Form, das an ſich Unendliche, welches daher nie und in nichts endlich werden kann. Das Abſolute iſt aber nicht allein ein Wollen ſeiner ſelbſt,

---

*) Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zu der verbeſſerten Fichteſchen Lehre.

**) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur.

ſondern ein Wollen auf unendliche Weiſe, alſo in allen Formen, Graden und Potenzen von Realität.“ „Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen Sich-ſelber-Wollens iſt die Welt. Sehen wir aber in dieſem Abdruck, der Welt, auf das, was ſie von dem Bande hat, und wodurch ſie ihm gleich iſt, das Poſitive in ihr, und nicht auf die unweſentlichen Eigenſchaften, ſo iſt ſie von dem Abſoluten ſelbſt nicht verſchieden, ſondern nur die vollſtändige und in fortſchreitender Entwickelung ausgebreitete Copula. Und hier ſtehen wir an dem erſten und wichtigſten Punkte ihrer Entfaltung. Das Univerſum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band ſich ſelbſt bejahet, iſt nur Univerſum, wirkliche Ganzheit (totalitas) durch das Band, d. h. durch die Einheit in der Vielheit. Die Ganzheit fordert daher die Einheit (identitas) und kann ohne dieſe auf keine Weiſe gedacht werden.“ „Unmöglich aber wäre es auch, daß das Band in dem Vielen das Eine wäre, d. h. ſelbſt nicht Vieles würde, wäre es nicht wieder in dieſer ſeiner Einheit in der Vielheit, und eben deshalb auch im Einzelnen das Ganze. Die Einheit des Bandes fordert daher die durchgängige Ganzheit deſſelben, und kann ohne dieſe nicht gedacht werden.“

„Identität in der Totalität, und Totalität in der Identität iſt daher das urſprüngliche und in keiner Art trennbare oder auflösbare Weſen des Bandes, welches dadurch keine Duplicität erhält, ſondern vielmehr erſt wahrhaft Eins wird.“ „Das Band iſt in der Vielheit der Dinge die Einheit, und in ſofern die Negation der Vielheit für ſich betrachtet.“ — Dieſe Lehre könnte noch durch viele Parallelſtellen belegt werden, da aber die Leſer ſich ſchon genug überzeugt haben werden, daß unſer Dichterphiloſoph nicht geruht, nähern Aufſchluß zu ertheilen, ſondern nur Umſchreibung anwendet, ſo wollen wir es bei dem Angeführten bewenden laſſen.

Eine der bedeutſamſten Lehren des Schellingianismus, wie beinahe jeder Art des Pantheismus (die daher auch in dem Vorhergehenden nicht ganz übergangen werden konnte), iſt die von der Involution und Evolution. Alles, was iſt, wird als etwas betrachtet, das urſprünglich in einem Zuſtande der Einwickelung befindlich und der Entfaltung fähig geweſen ſei, und ſich ſofort wirklich entfaltet habe — daher die Gegenſätze von implicite (eingehüllt, unentwickelt) und explicite (entwickelt); potentiâ (dem bloßen Vermögen, der Möglichkeit nach) und actu (der Wirklichkeit nach). Alles iſt in ſeinem Urzuſtande einem Keime vergleichbar, woraus durch Aſſimilation manigfaltiger Stoffe eine Pflanze wird. Es iſt nichts, das nicht aus einem unvollkommnern in einen vollkommnern Zuſtand übergehe; es findet ein ſtetes ſtufenweiſes Fortſchreiten Statt. Frägt es ſich nun, ob ein Weſen, das dieſem Entwickelungsgange unterworfen iſt, gleichwohl vollkommen oder das Vollkommenſte genannt werden könne, ſo getraut ſich Schelling dies bejahend zu beantworten, indem er ſagt: „Das Vollkommenſte, dem bloßen Vermögen nach, iſt zuerſt.“ Die Urſache aber davon, daß es ſich nicht gleich wirklich als vollkommen, beſonders nicht als vollſtändig intelligent, äußert, findet er in etwas Negativem, Hemmendem. Das Unvollkommene nennt er ſodann in Bezug auf Gott: die Natur in Gott oder den Grund. Er gibt dieſem zufolge zu, daß Gott als A nicht ſei, was er als O ſei, und läßt auf die Aeußerung bloßer Stärke und Macht erſt die Aeußerung der Liebe und Weisheit folgen. Den Gegnern aber, die Gott als ſich immer gleiche vollendete Intelligenz anerkannt wiſſen wollen, hält er die Frage entgegen, wie es denn gekommen ſei, daß die Gottheit, wenn ſie im wirklichen Beſitze der höchſten Vollkommenheit war, doch ſo viele Dinge hervorbrachte, die uns eben unvollkommen erſcheinen, und durch die ſie nur weniger vollkommen werden konnte.

Doch ſehen wir, wie er ſelbſt im Streite gegen Jacobi dieſe Anſicht darlegt und verficht.

„Das Daſein eines lebendigen Gottes iſt eben darum erweislich, weil dieſes lebendige Daſein aus einem nothwendigen Grunde, deſſen wir uns nothwendig bewußt werden, und der in ſofern vor

und unter dem lebendigen Daſein iſt, ſich ſelbſt entwickelt, alſo auch aus ihm zu entwickeln iſt. — Entſetzlich! ruft unſer philoſophiſcher Gottesgelehrter aus; da hören wir alſo, das lebendige Daſein Gottes, oder Gott ſelbſt als ein lebendiger ſetze einen Grund voraus, aus dem er ſich erſt entwickelt — daß er gleichſam nur Effect, nur eine Seele des Alls iſt. — Nur ruhig, und die Sache wird ſich erklären. Setze der Gottesgelehrte nur, daß dieſer Grund wieder Gott ſelber, aber nicht als bewußter, intelligenter iſt, und dieſes Erſchreckliche wenigſtens wird verſchwinden. Gott muß Etwas vor ſich haben, nämlich ſich ſelber, ſo gewiß er causa sui [Urſache ſeiner ſelbſt] iſt. — Freilich mit den Begriffen eines ſchalen Theismus, der in Gott keine Unterſuchung zuläßt, der das Weſen, in dem alle Fülle wohnt, als ein ſchlechthin Einfaches, rein Ausgeleertes, Subſtanzloſes, nur eben noch Fühlbares beſchreibt, mit dieſen Begriffen verträgt ſich jene Vorſtellung nicht. Mit dieſen ſoll ſie ſich aber auch nicht vertragen."

„Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott iſt doch wohl das, was die Philoſophen die Aſeität [das Herſtammen aus ſich ſelbſt] nennen. Dieſe iſt das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Iſt nun wohl dieſe Aſeität Gott ſelbſt, Gott im eminenten Verſtand? Wie ſollte ſie, da alle tieferen Denker darin einſtimmig ſind, daß ſie für ſich (unentwickelt) nicht weiter führe als zum Begriff einer ſpinoziſchen Subſtanz?*) Oder iſt dieſe Aſeität ſchon Bewußtheit, alſo der bewußte Gott? Kann ſich etwa H. Jacobi eine Aſeität mit Bewußtſein denken? Wie wenig hat er in dieſe heilige Tiefe geblickt?"

„Wohl gibt es ſolche Philoſophen, und deren ſind nicht wenige noch unbedeutende, die das Vollkommene aus ſeinem eigenen Unvollkommneren ſich erheben laſſen. Darin nun liegt nichts Widerſinniges. Denn ſo ſehen wir täglich, daß aus einem Unwiſſenden durch Bildung und Entwickelung ein Wiſſender werde; der Mann ſich aus ſich ſelber als Jüngling; der Jüngling

*) Wie ſtolz wird hier, ohne alle Begründung, auf Spinoza's Subſtanz hernieder geblickt!

ſich aus ſich ſelber als Knaben, und dieſer wieder aus ſich ſelber als Kind, welches doch lauter unvollkommnere Zuſtände ſind, emporarbeite. Nicht zu erwähnen, daß die Natur ſelber ſich von geringern und verworrenern Geſchöpfen allmälig zu vollkommnern und gebildeten erhoben hat."

„Nothwendig muß das Allervollkommenſte — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in ſich hat — vor allen Dingen ſein; die Frage iſt aber, ob es als das Allervollkommenſte zuerſt war, welches ſchwer zu glauben iſt aus vielen Gründen, aber ſchon aus dem ganz einfältigen, weil es, im wirklichen Beſitz der allerhöchſten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge hatte, durch die es, unfähig eine höhere Stufe von Vollkommenheit zu erlangen, nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widerſprochen, daß dasjenige, welches zuerſt war, eben das iſt, welches das Allervollkommenſte iſt. — Wie wenn Jemand, um nur ein ungefähres Gleichniß zu geben, der ſagt, daß Newton der vollkommenſte Geometer iſt, damit nicht behauptet haben will, daß er es ſchon als Kind geweſen, und doch auch nicht läugnet, daß der Newton, welcher das Kind war, eben der Newton iſt, welcher der vollkommenſte Geometer iſt."

„Wenn einmal eine Stärke, alſo etwas, das bloß Natur iſt, in dem höchſten Weſen zugegeben werden muß, ſo frägt ſich dann erſt, was dem andern vorausgegangen ſei; ob ſie glauben, daß Güte und Weisheit zuerſt geweſen, und dann die Stärke drüber gekommen ſei, oder ob ſie glauben, daß umgekehrt die Stärke zuerſt geweſen, welche dann durch Weisheit und Güte gemildert worden; und wenn ſie das letzte bei weitem glaublicher finden müſſen . . ., ſo werden ſie wohl auch zugeben müſſen, es ſei das von Anbeginn, d. h. zu allererſt geweſene, zwar nicht eine Natur der Dinge, die etwas bloß äußerliches und hieher noch gar nicht gehöriges wäre, wohl aber die Natur des Weſens ſelber geweſen, das ſich zum actu Vollkommenſten aus ſich ſelbſt evolvirt habe."

„Fragen ſie ſich nur ſelber, ob eine Intelligenz ſo blank

und bloß auf ſich ſelber als Intelligenz beruhen, als bloße Intelligenz ſein könne, da doch das Denken der gerade Gegenſatz des Seins, und gleichſam das Dünne und Leere iſt, wie dieſes das Dicke und Volle. Was aber der Anfang einer Intelligenz (in ihr ſelber) iſt, kann nicht wieder intelligent ſein, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber auch nicht ſchlechthin nichtintelligent ſein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit, ſowie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung.“*)

„Daß Anſichten der Art nicht für ſolche ſind, die einen ein für alle Mal fertigen, eben darum wahrhaft unlebendigen, todten Gott annehmen, verſteht ſich.“

„So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe Weſen bleibt, das er in allen neuern Syſtemen iſt; ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird, ſo lange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein.“

„Meine wahre unverhohlene Meinung iſt, daß jedes Leben ohne Unterſchied von einem Zuſtande der Einwickelung ausgehe, da es beziehungsweiſe auf den nachfolgenden Zuſtand der Ent- und der Auswickelung wie todt und finſter iſt, dem Samenkorn gleich, eh' es in die Erde geſenkt wird.“

„Ich glaube, der geſunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forſchens ſei, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finſterniß zu Licht, vom chaotiſchen Stoff und Ge-

*) Eben ſo iſt von einem Anfange die Rede, welcher nicht ſittlich iſt, d. h. zwar potentiâ oder implicite, indeſſen noch nicht explicite ſittlich oder frei.

menge der Gedanken durch allmälige Beſtimmung zur Anordnung und geſetzmäßigen Entfaltung zu gelangen.

Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem.*)

iſt (ich wiederhole es auch hier) des ächten Künſtlers Art, iſt auch Gottes Art."

„Nach der Philoſophie, welche unſer durchaus klarer Theolog bekennen muß, verhält ſich in der Schöpfung die Gottheit wie die Sonne, die Wolken zuſammenzieht, ſie erſt macht; nach der Philoſophie, die ihm ein Gräuel iſt, wie die Sonne, die ſchon daſeiende Wolken zertheilt." —

„Ich ſetze Gott als Erſtes und als Letztes, als A und als O; aber als A iſt er nicht, was er als das O iſt; und in wiefern er nur als dieſes Gott sensu eminenti iſt, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne ſein, noch, aufs ſtrengſte genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man ſagte ausdrücklich, der unentfaltete Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus iſt." **)

Da dieſer Theorie gemäß alles graduell fortſchreitet und in ſteter Entfaltung begriffen iſt, ſo möchte wohl der Einwurf gemacht werden: Weil ja auch die Gegenwart der Keim einer ſchönern Zukunft iſt, und dieſe ſich zu jener verhalten wird, wie dieſelbe zur Vergangenheit, kann denn je im Grunde von dem wirklich Vollkommenſten geſprochen werden, bleibt nicht das Vollkommenſte immer nur ein der Möglichkeit nach Vollkommenſtes? Wird nicht vorweg das Vollkommnere aus dem relativ Unvollkommnern hervorgehen, und folglich das Seiende als ein ſich ſtets Vervollkommnendes, niemals aber als ein Allervollkommenſtes ſich geltend machen laſſen? Dieſer Einwurf iſt nicht ſo bedeutend, als er ſcheinen mag. Wer ſich einmal mit der Idee der Evolution vertraut gemacht hat, wird urtheilen, daß eben das, was als Vollendung geprieſen wird, nichts anders wäre als Stillſtand, Ge-

*) Nicht Rauch auf Lichtglanz, ſondern auf Rauch Licht zu geben.

**) Denkmal auf Jacobi, S 77. 78. 79. 80. 81. 84. 85. 86. 98. 107. 112.

genſatz alles Strebens. Betrachten wir gleich eines der obigen Beiſpiele, das nämlich, welches ſich auf den Knaben, Jüngling und Mann bezog. Hier konnte, weil es ſich nur um vergängliche organiſche Weſen handelt, das männliche Alter als die oberſte Stufe bezeichnet, und das, was ein Individuum in Vergleichung mit den frühern Perioden auf jener iſt, das Vollkommenſte genannt werden; auf den ganzen Organismus des Univerſums aber, dem kein Greiſenalter, geſchweige Tod drohet, ſondern dem eben vielmehr ewiger Vigor zukommt, läßt ſich nichts anwenden, was auf eine Abgrenzung, ein Geſchloſſenſein, ein Aufhören der Thätigkeit, Regſamkeit, Fortbildung hinzudeuten ſchiene. Gott als O kann nicht als ein auf einen beſtimmten Punkt — im Laufe der Zeit — angelangter betrachtet werden. Ungenügend mögen daher viele oder alle Maßbeſtimmungen und darauf bezüglichen Benennungen ſein, aber es hält ſich feſt der Begriff der Entfaltung als der einzige, der mit unverſieglicher Thätigkeit, ſtetem unerſchöpflichem Leben verträglich iſt.

Die Vollkommenheit des Seienden tritt am ſtärkſten hervor, wenn wir eben alle Zeitbeſtimmungen und alle Schranken der Endlichkeit weglaſſen, alle comparativ niedrigern und höhern Stufen vereinigen, das Implicite durch das Explicite erklären, und, ohne irgend ein letztes Ziel vorauszuſetzen, eine fortlaufende für unſern beſchränkten über dem ſchon actu Vorhandenen das wieder potentiell darin Liegende nicht genug erkennenden, das immer neue und vollendetere Formen Erſtrebende nicht ganz durchſchauenden Blick unerreichbare Kette des ſich im Weſentlichen immer Gleichen, ſoviel als möglich, zu umfaſſen verſuchen. Dann werden wir das allerrealſte Weſen in ſeiner Unendlichkeit und von uns nie zu ermeſſenden Größe verehren. Wir werden das Vollkommene nie als ein abgeſchloſſenes anſtaunen, ſondern als ein fort und fort alles Mögliche verwirklichendes, je das Beſte und Herrlichſte aus ſeinem reichen, unerſchöpflichen Schooße hervorbringendes anerkennen — ſo daß jede Abgrenzung, um von dem weniger vollkommnen und ſodann dem daraus hervorgegangenen Vollkommnern endlich zu dem wirklich Vollkommenſten zu gelangen, ſelbſt als ein unvollkommener

Verſuch endlicher dem Unendlichen nicht zu folgen vermögender Weſen erſcheint. Schelling ſelbſt ſagt: „Wir gelangen zur Conſtruction eines unendlichen Werdens; in jedem Punkt der Evolution iſt die Natur noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Univerſums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung.“

„Aus dem Bisherigen muß man erſehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten, und alſo ſelbſt die ſogenannte todte Materie nur als eine ſchlafende Thier- und Pflanzenwelt betrachten, welche, durch das Sein der abſoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferſtehen könnte.“

Nun iſt noch die Frage zu beantworten: „Trifft Schelling mit Hegel darin zuſammen, daß er, indem der Menſch als das Weſen erſcheint, in dem ſich das Ewige auf Erden im höchſten Grade entwickelt hat, lehrt, das kosmiſche Geiſtige wiſſe um ſich ſelbſt im Geiſte des Menſchen, der Menſch reflectire das Princip der Intelligenz, Gott kehre im Menſchen zu ſich ſelbſt zurück, werde ſich in ihm ſeiner ſelbſt bewußt, er bediene ſich der Menſchheit als eines Organs ſich ſelbſt zu erkennen?“ Allerdings kommt dieſe Lehre auch bei Schelling vor*); ja ſie muß bei ihm vorkommen, wie ſie ſich in jedem pantheiſtiſchen Syſtem vorfindet, auch in dem des Spinoza.

Die Lehre von der allmäligen Entfaltung findet ihre ganz beſondere Anwendung auf das Wollen, die Freiheit und Perſönlichkeit des Urweſens. Darüber läßt ſich Schelling in ſeiner Abhandlung „Ueber die Freiheit“, worin ein myſtiſcher Ton herrſcht, ſo vernehmen. „Nur wer Freiheit gekoſtet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr Alles analog zu machen, ſie über das ganze Univerſum zu verbreiten.“ — „In der Freiheit findet ſich der letzte poten-

*) „Das Denken iſt nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein; denn Alles iſt nur Gottes oder des Alls. Ueberhaupt gibt es nicht eine Vernunft, die wir hätten, ſondern nur eine Vernunft, die uns hat.

zirende Act, wodurch ſich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verklärt. Es gibt in der letzten und höchſten Inſtanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen iſt Urſein; und auf dieſes allein paſſen alle Prädicate deſſelben: Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden." — „Wie man auch die Art der Folge der Weſen aus Gott ſich denken möge, nie kann ſie eine mechaniſche ſein, kein bloßes Wirken oder Hinſtellen, wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt iſt; eben ſo wenig Emanation, wobei das Ausfließende daſſelbe bliebe mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nichts Eigenes, nichts Selbſtſtändiges. Die Folge der Dinge aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes; Gott aber kann nur ſich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich iſt, in freien, aus ſich ſelbſt handelnden Weſen, für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber ſind, ſo wie Gott iſt. Er ſpricht, und ſie ſind da. — An ſich iſt nur das Ewige, auf ſich ſelbſt Beruhende, Wille, Freiheit. Der Begriff einer derivirten Abſolutheit oder Göttlichkeit iſt ſo wenig widerſprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philoſophie iſt. Eine ſolche Göttlichkeit kommt der Natur zu. So wenig widerſpricht ſich Immanenz in Gott und Freiheit, daß grade nur das Freie, und ſo weit es frei iſt, in Gott iſt, das Unfreie, und ſo weit es unfrei iſt, nothwendig außer Gott." — „Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien; aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz, er iſt die Natur in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiedenes Weſen." — „Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, ſo iſt es weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Weſens zu denken. In dem Zirkel, daraus alles wird, iſt es kein Widerſpruch, daß das, wodurch das eine erzeugt wird, ſelbſt wieder von ihm gezeugt werde. Es iſt hier kein Erſtes

und kein Letztes, weil alles ſich gegenſeitig vorausſetzt, keins das andre, und doch nicht ohne das andre iſt. Gott hat in ſich einen innern Grund ſeiner Exiſtenz, der in ſofern ihm als Exiſtirenden vorangeht; aber eben ſo iſt Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als ſolcher nicht ſein könnte, wenn Gott nicht actu exiſtirte." — Nachdem ſodann der Sehnſucht gedacht worden iſt, die das ewige Eine empfindet, ſich ſelbſt zu gebären; des ahnenden Willens; des Verſtandloſen, aus welchem der Verſtand hervorgegangen, heißt es weiter: „Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ans Licht. Das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden, und in der Finſterniß ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet; und aus dem Dunkel des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtande ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt (wie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem namenloſem Gut verlangen), und ſich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunkelm, ungewiſſem Geſetz, unvermögend etwas Dauerndes für ſich zu bilden. Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche, da ſie keinen andern Gegenſtand haben kann als Gott, Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt das erſte, worin Gott, abſolut betrachtet, verwirklicht iſt, obgleich nur in ihm ſelbſt; ſie iſt im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott ſelbſt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand — das Wort jener Sehnſucht; und der ewige Geiſt, der das Wort in ſich und zugleich die unendliche Sehnſucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er ſelbſt iſt, ſpricht das Wort aus, daß nun der Verſtand mit der Sehnſucht zuſammen freiſchaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regelloſen Natur als in ſeinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erſte Wirkung des Verſtandes in ihr iſt die Scheidung

der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt, als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag." — „Wäre uns Gott ein bloß logiſches Abſtractum, ſo müßte dann auch alles aus ihm mit Nothwendigkeit folgen; er ſelbſt wäre gleichſam nur das höchſte Geſetz, von dem alles ausfließt, aber ohne Perſonalität und Bewußtſein davon. Allein wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften; und wenn Perſönlichkeit nach unſerer frühern Erklärung auf der Verbindung eines Selbſtſtändigen mit einer von ihm unabhängigen Baſis beruht, ſo nämlich, daß dieſe beiden ſich ganz durchdringen und nur Ein Weſen ſind, ſo iſt Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieſes) unabhängigen Grunde, da Baſis und Exiſtirendes in ihm ſich nothwendig zu Einer abſoluten Exiſtenz vereinigen, die höchſte Perſönlichkeit*); oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geiſt iſt, ſo iſt Gott, als das abſolute Band derſelben, Geiſt im eminenten und abſoluten Verſtande. So gewiß iſt es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Perſonalität in ihm begründet iſt, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, ſo gut wie der des reinen Realismus, nothwendig ein unperſönliches Weſen iſt, wovon der Fichteſche und Spinoziſche Begriff die klarſten Beweiſe ſind. Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität, und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbſtoffenbarung ſind, ſo muß auch Gott nach ſeiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erſte Anfang zur Schöpfung iſt die Sehnſucht des Einen ſich ſelbſt zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite iſt der Wille der Liebe, wodurch das

*) Ueber die Gottheiten von Samothrace bemerkt Schelling: Das Syſtem dieſer Mythologie ſei zu faſſen als die Darſtellung des in einer Folge von Steigerungen vom Tiefſten ins Höchſte fortſchreitenden Lebens. „Die erſten Gottheiten derſelben ſind weltliche, kosmiſche Mächte, Glieder Einer vom Tiefſten ins Höchſte aufſteigenden Kette, die ſich endlich alle in Eine höchſte Perſönlichkeit verklären."

Wort in die Natur ausgesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann daher nicht frei sein in dem Sinne, in welchem er der Wille der Liebe ist. Es ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, eben weil er dies ist; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That." — „Das höchste Streben der dynamischen Erklärungsart ist kein anderes als die Reduction der Naturgesetze auf Gemüth, Geist und Willen." — „Es ist auch jene Regellosigkeit keineswegs so zu denken, als wäre nicht in dem Grunde doch der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, welcher in der wirklichen Schöpfung nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. In dem göttlichen Verstande selbst aber, als in uranfänglicher Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt" (keine Wahl unter mehrern möglichen Welten).

Hier wird durchweg Klarheit und Bestimmtheit vermißt; wir werden, kann man auch sagen, auf „ein wogend wallend Meer" hinversetzt. Statt daß der Hauptbegriff Freiheit oder Persönlichkeit genau definirt, scharf abgegrenzt, entwickelt, und in seinen Beziehungen auf den Umfang dargestellt würde, werden immer nur neue Analogien und Bilder aufgegriffen. Der Begriff verschwimmt ganz; er wird nicht nur so behandelt, daß in ihm alle verwandten Begriffe, wie Trieb, Begierde, Streben, Sehnsucht, Wille zusammenlaufen, sondern daß er sich sogar, wie da, wo von der Begierde die Rede ist, „die den Grund jedes besondern Naturlebens ausmacht," den allgemeinen Begriffen von Leben, Thätig-

keit, Regſamkeit nähert. — Nichts bereits Gegebenes wird recht feſt gehalten. Kaum iſt einem Punkte die Priorität eingeräumt, ſo wird ſie ihm ſchon wieder entzogen, wie bei Jakob Böhme (deſſen Lectur hier überall durchſchimmert), der, nachdem er der Trinität die Sophia (Weisheit) hat entſpringen laſſen, gleich bemerkt, es laſſe ſich in dieſem Verhältniſſe nichts rein als das erſte erfaſſen; was aus dem andern entſprungen ſei, ſei auch hinwieder Quelle deſſelben; wenn ſchon der Vater in den Sohn, dieſe beide in den h. Geiſt, und alle drei in die Sophia übergegangen ſeien, ſei dieſes letzte Moment doch wiederum das erſte.*) So geht wirklich Alles im Zirkel herum. — Zuerſt ſollte man meinen, es werde, wenn einmal an die Wörter Grund, Natur in Gott, alles das angeknüpft ſei, was nicht oder wenig bewußt oder verſtandlos erſcheint, und dem blinde Sehnſucht, Ahnung u. ſ. w. zukommt, dann einfach, nach dem allgemeinen Geſetze der Evolution, angenommen, daß daraus Bewußtſein, Intelligenz, Wille, Freiheit ſich entfalte; daß jenes ſich in dieſe verkläre, und das nämliche, was auf der niederern Stufe Wille, oder Sehnſucht des Grundes hieß, ſich ſo verwandle, daß es auch der höhere Wille der Liebe genannt werde, wie oben von Gott als A und als O geſprochen ward. Ja ſelbſt in dem vorliegenden bunten Gemälde kommen Züge vor, welche an jenen Fortgang mahnen, wie wenn es heißt, daß ſich Gott erſt perſönlich mache, daß ſich in ihm eine reflexive Vorſtellung — die ſodann dem Verſtande und dem Worte gleich geſetzt wird — erzeuge u. dgl. m. Allein jene Züge werden wieder verwiſcht und aufgehoben durch die Erwähnung zwei gleich ewiger Anfänge der Selbſtoffenbarung, als welche eben der Wille des Grundes und der Wille der Liebe bezeichnet werden. Wenn nun aber zwei gleich ewige Anfänge der göttlichen Selbſtoffenbarung ſtatuirt werden, ſo führt dies unſägliche Verwickelung und Verwirrung mit ſich. Wenn ſchon nur zweier Anfänge der Selbſt-

*) Einmal heißt es gar von den 7 erſten Quellgeiſtern: „Jeder Geiſt in den 7 Geiſtern Gottes iſt aller 7 Geiſter Gottes ſchwanger; alle ſind in einander wie Ein Geiſt.“

offenbarung, und nicht geradehin zweier entgegengesetzter Principien gedacht wird, so ist es doch vermöge ihrer Verschiedenheit so viel als ob ein doppeltes Princip vorausgesetzt werde. Und wirklich kann man auch aus zwei kurzen Aeußerungen merken, wo es hinauswill. Indem es an einem Orte heißt: „Gott ist durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde ... die höchste Persönlichkeit"; an einem andern: „Weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität, und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind" u. s. w.: so blickt ziemlich deutlich die Ansicht durch, das doppelte Beginnen der Selbstoffenbarung sei von idealer und realer Seite her abzuleiten. Es steht aber auf Ein Mal mißlich um das Reale, das sonst gleichen Rang mit dem Idealen behauptete: es wird nunmehr zur Finsterniß, zur Quelle alles Uebels — zum Sündenbocke herabgewürdigt. Welcher Dualismus, welcher Gegensatz im Verhältnisse zu jenen frühern Lehren der Identität und Indifferenz! Doch Schelling selbst kann sich nicht so ganz von seiner Hauptlehre trennen; er hält sich selbst noch, da er beinahe ausgleiten will, zurück; er fügt jener ersten Aeußerung, in welcher er auch nicht ermangelt hat, die gänzliche Durchdringung des Selbstständigen und der Basis hervorzuheben, noch die Worte bei: „Oder auch, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, so ist Gott ... Geist im eminenten und absoluten Verstande." So wird die Sache wenigstens im Schweben erhalten. — Ist ein gedoppelter Wille von Ewigkeit vorhanden, so entfaltet sich nicht nur der eine, sondern auch der andere: denn ein uranfänglich ganz Vollkommenes und Vollendetes kann nicht angenommen werden. Hier müßten sich wohl in der neben einander hergehenden Entfaltung seltsame Verhältnisse gestalten. — Betrachten wir noch den Begriff der Persönlichkeit selbst genauer, so kann es Keinem entgehen, daß schon darum, weil die Entfaltungstheorie durchgreifend ist, dieses Wort durchaus nicht im eigentlichen Sinne genommen wird. Und Schelling verhehlt es auch nicht; aber er ergötzt sich doch daran, während er demselben wer weiß wie Vieles entzogen hat, von der höchsten Persönlichkeit seines Gottes zu sprechen, und auszurufen: „Es gibt

keine Erfolge aus allgemeinen Geſetzen, ſondern Gott, d. h. die Perſon Gottes, iſt das allgemeine Geſetz!“ Beſonnene werden aber wohl urtheilen, das Weſen des Begriffes von Perſönlichkeit ſei verſchwunden: denn bloße Namen machen die Sache nicht aus. Es mögen ſelbſt die Ausdrücke: der Verſtand, das Wort (der Logos), der Urwille, die Idea u. ſ. w. herbeigerufen werden; dieſe alle vermögen nicht zu erſetzen, was der Perſönlichkeit im gewöhnlichen Sinne entzogen ward.

Kein Wunder aber, wenn uns jener doppelte Wille und jene zwei Anfänge unbefriedigt laſſen. Denn Schelling verſucht es ſelbſt, immer weiter zurückzugehen und eine höhere Einheit aufzufinden. Er ſetzt über den Grund noch einen Urgrund oder Ungrund hinauf, und über die beiden gleich ewigen Anfänge ein Weſen, das nur als die abſolute Indifferenz beider bezeichnet werden kann. (Wieder eine Priorität, die in gewiſſem Sinne eine, in einem andern aber keine ſein darf!) „Es muß vor allem Grund und vor allem Exiſtirenden, alſo überhaupt vor aller Dualität, ein Weſen ſein; wie können wir es anders nennen als den Urgrund oder vielmehr Ungrund?“ — „Das Weſen des Grundes, wie das des Exiſtirenden, kann nur das vor allem Grunde Vorhergehende ſein, alſo das ſchlechthin betrachtete Abſolute, der Ungrund. Er kann es aber nicht anders ſein, als indem er in zwei gleich ewige Anfänge aus einander geht, nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze oder ein eigenes Weſen iſt. Der Ungrund theilt ſich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines ſein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt ſich nur, damit Leben und Liebe ſei und perſönliche Exiſtenz“ u. ſ. w. *)

Was mich betrifft, ſo kann ich, dem Vorhergehenden zufolge, der Abhandlung über die menſchliche Freiheit nicht nur nicht das Lob ſpenden, das ihr Mehrere ertheilt haben, als zeige ſich darin

*) Ueber die menſchliche Freiheit, S. 499.

eine beſondere Tiefe, ſondern ich finde ſogar, wenn ich ſie mit dem Denkmal auf Jacobi vergleiche, daß ſie dieſem weit nachſtehe. Was daran gut ſein mag, findet ſich gewiß rückſichtlich der Lehre der Evolution, beſonders in ſofern der Grund oder die Natur in Gott in Betrachtung gezogen wird, in dem Denkmale auch; was weiter hinaus und hinauf will, iſt ſolcher Art, daß der nach Wiſſenſchaft Dürſtende keine Befriedigung findet, ſondern nach genauerer Unterſuchung ſagen muß: Es iſt mir ein betäubender Zaubertrank geboten worden, der mich anfangs in ſüßen Taumel wiegte, worin ich glaubte, ich ſei des Blickes in die Natur der Dinge gewürdigt worden; aber die Geſtalten verlieren ſich eine nach der andern, und keine will haften. — Ich kann es nicht unterlaſſen, noch eine Stelle (S. 500) anzuführen, welche mehr als alles Bisherige beweist, wie Eins ins Andere herüber und hinüber ſpielt, indem ſogar der Ungrund ſelbſt auch noch — ſentimental genug — zur Liebe werden muß. „Ueber dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) iſt, und doch nicht Identität beider Principien, ſondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort, die Liebe, die Alles in Allem iſt.“ Es muß zwar bemerkt werden, daß von einer künftigen Zeit die Rede iſt, wo das Wahre und Gute über das Falſche und Böſe geſiegt haben werden, und dies mildert unſtreitig die Behauptung, wie es auch an die Subjectivirung mahnt; aber es muß wenigſtens geſtanden werden: Wie uns kein wiſſenſchaftlicher Aufſchluß über den Urſprung der Dinge und über das Urſein ertheilt worden iſt, ſo wird Alles nur noch räthſelhafter durch den Blick auf die unbeſtimmte Zukunft, und die Zurückbeziehung derſelben auf jenes Erſte. Aber iſt nicht überhaupt viel zu viel verheißen? Wenn ſich auch Alles noch ſo ſehr vervollkommnet, vergeiſtigt, veredelt, ſo wird doch wohl nimmermehr die Möglichkeit des Böſen ausgeſchloſſen werden. Daß Schelling ſich wirklich darin gefallen habe, darauf los zu ſchwärmen, thun namentlich noch folgende Aeußerungen kund: „Alle Exiſtenz fordert eine Bedingung, damit ſie wirkliche, nämlich perſönliche Exiſtenz werde. —

Der Menſch bekommt die Bedingung nie in ſeine Gewalt, ob er gleich im Böſen darnach ſtrebt; ſie iſt eine ihm nur geliehene, von ihm unabhängige; daher ſich ſeine Perſönlichkeit und Selbſtheit nie zum vollkommenen Actus erheben kann. Dies iſt die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit. Und wenn auch in Gott eine wenigſtens beziehungsweiſe unabhängige Bedingung iſt, ſo iſt in ihm ſelber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, ſondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet iſt, die tiefe unzerſtörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden." (S. 487.) — Nach vielen hochklingenden Phraſen, wie z. B. dieſer: „Der letzte Feind, der aufgehoben wird, iſt der Tod. — Wenn aber alles ihm (Chriſto) unterthan ſein wird, alsdann wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott ſei Alles in Allem;" heißt es unmittelbar nachher: „Denn auch der Geiſt iſt noch nicht das Höchſte; er iſt nur der Geiſt oder der Hauch der Liebe. Die Liebe aber iſt das Höchſte. Sie iſt das, was da war, ehe denn der Grund und ehe das Exiſtirende (als getrennte) waren, aber noch nicht war als Liebe, ſondern — wie ſollen wir es bezeichnen?" — Wer getraut ſich das Wort des Räthſels anzugeben? — — — Es iſt kein anderes als das ſchon angeführte: der Ur- oder Ungrund. — Ich habe es gewagt, die Stellen zu verſetzen, und, nachdem ich bereits oben die Löſung und die Beantwortung der jetzt behandelten Frage angebracht habe, erſt die räthſelhafte Frage vorzulegen, überzeugt, daß kaum jemand hier das Wort „Ungrund" mit Zuverſicht auszuſprechen ſich getraue. Wie viel anderes konnte nicht nach jenem Vorgange eben ſo leicht genannt werden? — Doch es gilt nur der nicht liebende — Liebe hauchende — liebende Ungrund! oder die Liebe in drei Geſtalten: 1) unentfaltet, 2) auf die Stufe des Geiſtes gelangt, 3) völlig entfaltet.

Im „Denkmale" alſo iſt Alles weit einfacher und natürlicher gehalten.

Die Aeußerungen Schelling's über das Verhältniß des Endlichen zur unendlichen Substanz lauten sehr verschieden, in sofern jenem bald ein sehr niedriger Rang eingeräumt, bald es doch mehr erhoben wird. Dies hat übrigens das schellingische System mit allen verwandten Systemen gemein; und es ist auch beinahe unvermeidlich, weil einerseits das Endliche dem Absoluten gegenüber wie ein ihm nicht von ferne zu Vergleichendes, ein Nichtseiendes, andrerseits als eine nothwendige Selbstoffenbarung des Ewigen, ein Reflex des Vollkommensten, eine Selbstentfaltung und Aufschließung seines Wesens erscheint. Vor allem ist bisweilen von der Entzweiung, Differenzirung des Absoluten die Rede, was sich wie von selbst versteht, da aus dem Identischen nur unter der Bedingung etwas werden kann, daß sich Reales und Ideales bis auf einen gewissen Punkt scheiden, und das Eine oder Andere mit einem Uebergewicht hervortritt.

Einmal (in der Schrift „Philosophie und Religion") ist das Hervorgehen aus dem Absoluten als ein Abfall behandelt. „Das Absolute ist das einzige Reale, die einzelnen Dinge dagegen sind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, welche Mittheilung vom Absoluten ausgegangen wäre, es kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten liegen." (Nachher wird der Abfall von den Ideen, den Urbildern erwähnt.) Eben so: „Der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar."

Im Bruno heißt es: „Das Universum, die unerzeugte Natur, ist Alles, was sie sein kann, in der That und auf Ein Mal, weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt; aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besondern Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt in ihrer Aeußerlichkeit ist sie schon nicht mehr was sie ist und sein kann, sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Wirklichkeit und Möglichkeit eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls Alles ist, was es sein kann,

wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche Alles ist, was sie sein kann — und nicht sein kann was sie nicht ist?"

Anderswo wird die Natur als das volle göttliche Dasein, als Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und seiner Selbstoffenbarung betrachtet. Von vielen Stellen nur Eine, von dem Inbegriffe alles Endlichen handelnde: „Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in (für uns) endlosen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist." *) Nehmen wir hinzu, wie Schelling (nach dem Obigen) nichts auf einen von Ewigkeit her fertigen, sondern einen sich aus seinem eigenen Grunde fort und fort entfaltenden, alles, was der Möglichkeit nach in ihm verborgen lag, verwirklichenden und offenbarenden Gott hält, so erscheint die Endlichkeit als Verwirklichung des Potentiellen, und in sofern wenigstens höher; wir sehen darin das Absolute sich produciren, expliciren. Es erscheint weder als etwas Abgefallenes, noch als etwas Schattenhaftes, sondern als ein die Wesenheit des Ewigen ausdrückendes; namentlich erscheint die menschliche Vernunft in ihrer Fortentwickelung als wesentliche Aeußerung des im Absoluten enthaltenen Analogons derselben. —

In Bezug auf die Entwickelung ist noch als nähere Bestimmung zu berücksichtigen die Duplicität, Polarität.

„Die Evolution der Natur ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtsein der Productivität." —

„Fällt der Grund jenes Gehemmtseins in die Natur selbst, so

*) Ideen zu einer Philosophie der Natur. S. 491.

hört die Natur auf, reine Identität zu ſein. Die Natur, in ſofern ſie nur Productivität iſt, iſt reine Identität, und es läßt ſich in ihr ſchlechterdings nichts unterſcheiden. Soll in ihr etwas unterſchieden werden, ſo muß in ihr die Identität aufgehoben werden; die Natur muß nicht Identität, ſondern Duplicität ſein. Die Natur muß urſprünglich ſich ſelbſt Object werden, dieſe Verwandlung des reinen Subjects in ein Selbſt-Object iſt ohne urſprüngliche Entzweiung in der Natur ſelbſt undenkbar. Dieſe Duplicität läßt ſich alſo nicht weiter phyſikaliſch ableiten; denn als Bedingung aller Natur überhaupt iſt ſie Princip aller phyſikaliſchen Erklärung, und alle phyſikaliſche Erklärung kann nur darauf gehen, alle Gegenſätze, die in der Natur erſcheinen, auf jenen urſprünglichen Gegenſatz im Innern der Natur, der ſelbſt nicht mehr erſcheint, zurückzuführen. — Warum iſt kein urſprüngliches Phänomen der Natur ohne jene Dualität, wenn nicht in der Natur ins unendliche fort alles ſich wechſelſeitig Subject und Object, und die Natur urſprünglich ſchon Product und productiv zugleich iſt? — Iſt die Natur urſprünglich Duplicität, ſo müſſen ſchon in der urſprünglichen Productivität der Natur entgegengeſetzte Tendenzen liegen; (der poſitiven Tendenz muß eine andere, die gleichſam antiproductiv, die Production hemmend iſt, entgegengeſetzt werden, nicht als die verneinende, ſondern als die negative, die reell entgegengeſetzte der erſten). Nur dann iſt in der Natur des Begrenztſeins ungeachtet keine Paſſivität, wenn auch das Begrenzende wieder poſitiv, und ihre urſprüngliche Duplicität ein Widerſtreit reell entgegengeſetzter Tendenzen iſt.“*) So kommt überall Polarität, oder Poſitivität und Negativität (wie beim Magnet und bei der Electricität) in Betrachtung. „Es

*) Einleitung zu einem Entwurfe. S. 27. 28. —

Oken ſagt: „Es gibt keine einfache Kraft in der Welt, jede iſt eine Selbſterſcheinung, eine Poſition von + —, oder eine Polarität.“ (Lehrb. d. Naturphiloſ. 1. Bd. S. 27.) — „Keine Welt ohne polare Kraft; überhaupt gar nichts ohne dieſe. — Jedes einzelne Ding iſt eine Duplicität.“

iſt erſtes Princip einer philoſophiſchen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.“

Neben der Duplicität wird aber auch die Triplicität geltend gemacht, in ſofern die Wirkungen von zwei einander polar entgegenſtehenden Kräften in ihrer Vereinigung ſich neutraliſiren.

„Daß der Materie ein Gegenſatz, eine Zweiheit zu Grunde liege, hat ſchon das Alterthum theils geahnet, theils erkannt. Daß dieſe durch ein Drittes in ihr aufgehoben ſei, und ſie ſelbſt daher eine geſchloſſene und in ſich identiſche Triplicität darſtelle, iſt in Aller Munde, ſeitdem dieſe Unterſuchungen neuerdings angeregt worden ſind.“*)

Es werden überall zwei Factoren, ein poſitiver und ein negativer, und eine Indifferenzirung, Neutraliſirung beider angenommen.

Nunmehr gilt es, von dem Allgemeinen zu dem Speziellen, namentlich den Potenzen und der Conſtruction des Weltalls, überzugehen.**)

Schelling ſelbſt hat folgendes Schema des Inhaltes der Realismus und Idealismus zur Einheit verknüpfenden Philoſophie — welche eben theils Naturphiloſophie, theils Transcendentalphiloſophie ſein ſoll — gegeben:***)

---

*) Verhältniß des Realen und Idealen; Anfang. — Wie Schelling dies auf ſeine Potenzen anzuwenden ſuchte, ſiehe Chalybäus. S. 242.

**) Hegel bemerkt, Schelling habe zuerſt ſich an Kantiſche Formen und Reflexionsbeſtimmungen, wie Repulſion und Attraktion, gehalten; hierauf, mit Benutzung Herder'ſcher und Kielmeyer'ſcher Schriften, beſonders Senſibilität, Irritabilität und Reproduction geltend gemacht, und die Potenzenlehre von Eſchenmayer berückſichtigt; in ſpätern Darſtellungen habe er in jeder Schrift nur immer wieder von vorn angefangen, nie ein vollendet durchgeführtes Ganze aufgeſtellt, und ſich in verſchiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen.

***) Zeitſchrift für Medizin.

Das Absolute in seiner Identität, das All im Urbilde, Gott, sich nachbildlich offenbarend:

Potenzen.	als Relativ-Reales:	als Relativ-Ideales:
	Schwere (A^1) — Materie.	Wahrheit — Wissenschaft.
	Licht (A^2) — Bewegung.	Güte — Religion.
	Leben (A^3) Organismus.	Schönheit — Kunst.
	Die Entwickelung der realen Potenzen gibt:	Die Entwickelung der idealen Potenzen gibt:
	Das Weltsystem mit den Erzeugungen der Naturnothwendigkeit;	Die Geschichte der Freiheit des Menschengeschlechtes; *)
	Dessen Complement und Krone ist der Mensch.	Ihr Complement ist der ideelle Staat.

Das Schema der realen Potenzen ist von Schelling an vielen Orten noch weiter ausgeführt worden. Es fällt aber widrig auf, daß jedes Mal Abweichungen in Bezug auf die Anordnung der Potenzen selbst, bisweilen sogar noch andere zeigen.

In dem ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie (welchen er freilich auch nur als einen Versuch angesehen wissen wollte) theilte er so ein:

A. Organisches Naturprodukt.
   a. Bildungstrieb.
   b. Irritabilität.
   c. Sensibilität.

B. Anorganisches Naturproduct.
   a. Chemischer Proceß.
   b. Electricität.
   c. Magnetismus.

*) „Die Geschichte ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet. (Religion und Philosophie.)“

C. Das Organiſches wie Unorganiſches Umfaſſende.

a. Licht.

b. Schwerkraft.

c. Accelerirende und retardirende (Repulſiv- und Attractiv-) Kraft.

In dem nämlichen Werke macht Schelling wieder den Verſuch, die drei Factoren der organiſchen Naturproduction als Zweige einer einzigen Kraft darzuſtellen, und gibt in dem Grundriſſe (p. VIII.), mit Uebergehung der Schwere, und Beimiſchung der Urſachen der Electricität (nebſt Galvanismus) und des allgemein gefaßten Magnetismus, folgende Ueberſicht:

Organiſche	Allgemeine	Anorganiſche Natur.
Bildungstrieb.	Licht.	Chemiſcher Prozeß.
Irritabilität.	Electricität.	Electriſcher Prozeß.
Senſibilität.	Urſache d. allg. Magnetismus.	Magnetismus. *)

Betrachten wir dieſen Verſuch der Weltconſtruction, wie er im Kurzen hier vorliegt, ſo erſcheint derſelbe ſowohl in dieſer Form, als in ſeiner Ausführung, unbefriedigend. Uebrigens hat auch Schelling ſelbſt hin und wieder geſtanden, daß er nicht glaube, den Schleier der Natur ganz gehoben zu haben. Gerade in der Vorrede zu ſeinem Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie äußert er ſich beſcheiden alſo: „Der Verfaſſer hat zu hohe Begriffe von der Größe ſeines Unternehmens, um in der gegen-

*) In der Einleitung (S. 73) ſind die Momente der unorganiſchen Natur gerade in der umgekehrten Ordnung aufgeführt: Magnetismus, Electricität, Chemiſcher Prozeß; da aber auch die Stufenfolge der organiſchen Natur ſo angegeben wird: Senſibilität, Irritabilität, Bildungstrieb, ſo muß man hierin abermals nur einen Verſuch erblicken, die Kategorien zu verſchmelzen, und ihr In-einander-Greifen darzuthun. Michelet bemerkt, Schelling habe es in einer ſpätern Schrift ausdrücklich getadelt, daß er die Reproduction (den Bildungstrieb) als Syntheſe von Senſibilität und Irritabilität behandelt habe.

wärtigen Schrift (weit entfernt, das System selbst aufzustellen) auch nur mehr als den ersten Entwurf anzukündigen." Eben so bemerkt er in der Vorrede zu der Schrift von der Weltseele: „Vorerst achtete ich es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigstens der Scharfsinn Anderer sich übe." (Der Ton der Vorrede zur zweiten Auflage ist zwar etwas zuversichtlicher, aber schon die Titelaufschrift: „eine Hypothese der höhern Physik" beweist die Anerkennung der Schranken des Wissens.)

Es zeigen sich, wenn wir auch nur auf die realen Potenzen der unorganischen Natur sehen, folgende Mängel:

1. ist das Schema selbst unvollständig; denn wer wollte sich bereden, daß ein Paar Potenzen, Schwere und Licht, nebst dem Leben, Alles erschöpfen? — Und wenn auch Electricität, Magnetismus u. s. f. hinzukommen, so ist doch das weite Gebiet der Naturkräfte dadurch noch nicht ausgemessen.

2. ist die schon oben erwähnte Abweichung in der Angabe und Anordnung der Potenzen höchst störend. Besonders bedenklich ist, daß der Schwerkraft ein Mal die erste, ein andermal die zweite, das dritte Mal gar keine Stelle eingeräumt ist.*)

3. gerade über den wichtigsten Punkt, das Verhältniß der Schwere zur Materie, und über die Materie selbst, wird uns kein rechter Aufschluß ertheilt. Man erinnere sich nur an die oben erwähnte Behauptung, daß Thätigkeit, Action das Erste sei, daß es nur ideelle, denkbare Erklärungsgründe gebe, daß Raumerfüllung ein Ergebniß der Thätigkeit sei, und man wird sich überzeugen, wie schwierig es von diesem Standpunkte aus sein muß, die Materie, das Ausgedehnte, das man sich solcher Maßen anheischig macht zu derviren, einigermaßen genügend zu erklären. Es entsteht so ein beinahe unvermeidlicher Conflict zwischen

*) Es ist übrigens sehr begreiflich, daß Schelling im Ersten Entwurfe, wo er die Thätigkeit als das Primitive ausschließend geltend machte, das Licht noch vor der Schwere nannte; das Licht erschien ihm gleichsam als ein immaterielles Materielles. Siehe den folgenden Einwurf.

der Annahme ſolcher Thätigkeiten, Productivitäten an und für ſich, von denen die Raumerfüllung ausgehen ſoll, und der gewöhnlichen von einem Subſtrate, an welchem die Thätigkeiten als Aeußerungen ſeines Seins haften. Es wird geſagt, es müſſe gezeigt werden, wie die Productivität ſich allmälig materialiſire und in immer fixirtere Producte verwandle*); — der erfüllte Raum ſei nur das Phänomen eines Strebens, deſſen Princip ſelbſt nicht im Raume ſei, der Raum werde alſo gleichſam von innen heraus erfüllt**); — man habe hoffentlich durch die transcendentale Betrachtungsart ſo viel wenigſtens gelernt, eine Thätigkeit ohne Subſtrat und vor allem Subſtrat zu denken;***) — keine Materie der Natur ſei primitiv, jede das Product einer beſondern Naturoperation. †)

Betrachten wir noch einige Aeußerungen über die Schwere und Materie.

„Die erſte relative Totalität iſt die Materie, das primum existens, alſo das erſte Vorausgeſetzte; aber ſie iſt nicht an ſich als dieſe, ſondern nur in ſofern ſie zum Sein der abſoluten Identität gehört und die abſolute Identität für ihre Potenz ausdrückt. Die Kraft, durch welche die Attractiv- und Expanſiv-Kraft††) als

---

*) Grundriß. S. 51.

**) Erſter Entwurf. S. 23.

***) Erſter Entwurf. S. 103.

†) Seite 29.

††) Mit der Cohäſion, ſowohl der Contraction als der Expanſion, werden die vier Gaſe, der Sauer-, Waſſer-, Kohlen- und Stickſtoff, in die engſte Beziehung gebracht. Klein äußert ſich alſo: „Da es nur zwei Reihen von urſprünglichen Evolutionen der Materie gibt, und an den Polen jeder dieſer Reihen das Maximum des einen oder andern Exponenten erreicht iſt, jedes Maximum aber als einfach, und ſohin als Stoff erſcheint, ſo ſind auch nur vier Urſtoffe möglich. In der abſoluten Cohäſions-Reihe ſind es Kohlen- und Stickſtoff; jener als das Maximum des Affirmativen, der Einheit; dieſer als das Maximum des Affirmirtſeins, der Unendlichkeit. In der relativen Reihe ſind es Waſſer- und Sauerſtoff, welche beide der Cohäſion

ſeiend und als immanenter Grund der Realität der Materie geſetzt werden, iſt Schwerkraft; ſie iſt unmittelbar durch die abſolute Identität geſetzt, und muß als die abſolute Identität gedacht werden, nicht in ſofern dieſe ſelbſt in der Wirklichkeit iſt, ſondern in ſofern ſie der Grund ihres eigenen Seins iſt.“*)

„Die erſte relative Totalität iſt die Materie, die Erſcheinung des Seins als Schwerkraft, welche in jedem Punkte der beſtimmten räumlichen Ausdehnung einer individuellen Raumerfüllung nach allen drei Dimenſionen als Längen-, Flächen- und Tiefe-Kraft ſich darſtellt. Sie iſt das erſte Seiende (primum existens) in der körperlichen Natur.“

„Anmerkung.“

„Die Materie als ein rein Aeußeres, und folglich an ſich Vieles, mechaniſch Zerlegbares, und folglich an ſich ſelbſt Todtes betrachten, iſt die niederſte Stufe der Erkenntniß; dieſelbe zugleich als ein Inneres, das an ſich Eins und ein lebendiges Ganzes iſt, erkennen, iſt die zweite Stufe der Erkenntniß; dieſelbe endlich als eine relative Totalität vom Innern und Aeußern begreifen, iſt allein die höchſte und wahrhaft ſpeculative Erkenntniß des Weſens und des Begriffes der Materie.“

„Als ein Inneres A, das zugleich ein Aeußeres B iſt, und ein Aeußeres B, das zugleich ein Inneres A iſt (wie denn überhaupt A und B als Inneres und Aeußeres gar nicht anders denn als relative Totalitäten exiſtiren können) ſetzt die Schwerkraft, durch welche die Materie iſt und den Raum erfüllt, Attractivkraft als A und Repulſivkraft als B voraus.

In wiefern alle quantitativen Differenzen nur im Einzelnen, nicht im Ganzen Statt haben können, wird nothwendig das materielle Univerſum ein vollkommenes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulſiv-Kraft für ſeine Potenz darſtellen.“

---

entgegengeſetzt ſind.“ (Beiträge zum Studium der Philoſophie als Wiſſenſchaft des All. S. 290.)

*) Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik.

Schelling nennt anderswo die Schwerkraft die construirende (combinirende) Kraft, und bezeichnet sie mittelbar als den Grund aller Realität, nicht nur nach dem Sein, sondern auch nach der Fortdauer der Dinge.

Ein Mal lautet es gar also: „Die Schwere ist für sich der ganze und untheilbare Gott, in wiefern er sich als die Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausdrückt."

„Dem Schema und allen diesen Stellen zufolge wäre man berechtigt, anzunehmen, Schelling lasse die Materie unbedingt aus der Schwerkraft entstehen. Allein, so wenig diese Ansicht uns befriedigt, so wenig fand sich Schelling selbst ganz dadurch befriedigt. Dies beweist namentlich folgende Stelle, worin die Schwere nicht als Erzeugerin der Materie, sondern vielmehr als bloße Vereinigerin der aus zahllosen Thätigkeiten hervorgegangenen Stoffe erscheint: „Es ist in der That wahrer Unsinn, die unendliche Manigfaltigkeit der Materien in der Welt durch verschiedene Grade einer und derselben — einfachen — Action erklären zu wollen. Wäre jene Meinung in der Wahrheit gegründet, so müßte die Differenz der Qualitäten der Differenz der spezifischen Gewichte und Dichtigkeiten vollkommen parallel gehen; man darf aber nur eine Tafel der letztern ansehen, um sich vom Gegentheil zu überzeugen. Und wie will man endlich jene ganz eigenthümlichen, nicht durch spezifische Schwere und Dichtigkeit, sondern durch ihre innerste Mischung eigenthümlichen Producte der Natur in ihren organischen Operationen erklären? oder glaubt man etwa, daß auch hier die Natur nichts thut, als Dichtigkeit und spezifische Schwere vermindern und vermehren?" *)

Diese Erklärung ist nun freilich willkommen, in sofern theils eben die unendliche Manigfaltigkeit der Stoffe sich nicht aus der Schwerkraft allein herleiten, theils sich auf keine Weise darthun läßt, daß darum, weil wir die Materie der Schwerkraft, der Attraction und Repulsion, unterworfen sehen, sie selbst daraus entstan-

*) Erster Entwurf u. s. f. S. 20.

den ſein ſollte. Aber wir werden hinwieder finden, daß Schelling in jenen zuerſt angeführten Stellen der Schwere ſo viel zuertheilt hat, daß man, wenn die letzte Aeußerung gelten ſoll, beinahe alles aufheben muß, was in den erſten enthalten iſt. Von einer Derivation der manigfaltigen Thätigkeiten und Stoffe iſt ſodann keine Rede mehr. Hier gelangt man durchaus nicht ins Klare.

4. ſteht es ſeltſam, wenn neben Licht Bewegung aufgeführt wird, weil es ſo den Anſchein hat, als wäre das Licht die einzige Urſache der Bewegung, während dieſe noch von ganz Anderm herrührt, und gerade auch ſchon bei der Schwerkraft in Betrachtung fällt; und eben ſo, als wäre die Bewegung das einzige Product des Lichtes, während dem Lichte noch manche andere Wirkung, wie z. B. der Einfluß auf die Farbe, zuzuſchreiben iſt.

5. oft wird einer Potenz zugeſchrieben, was ſonſt einer andern beigelegt wird. So wird ein Mal die allgemeine Dualität in der Natur von der Gravitation, ein anderes Mal von dem Magnetismus, oder auch der unbekannten Urſache des Magnetismus, noch an einem andern Orte, wenigſtens theilweiſe, vom Lichte hergeleitet. S. Michelet, Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie. Zweiter Theil. S. 244.

6. ſtatt eigentlicher Erklärungen gibt Schelling ſehr häufig bloße Analogieen.

„Die Materie im Ganzen iſt als ein unendlicher Magnet anzuſehen; in jeder Materie iſt alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. Der Magnetismus iſt Bedingendes der Geſtaltung. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen; alle Körper ſind potentialiter im Eiſen enthalten, und bloße Metamorphoſen desſelben. Aller Unterſchied zwiſchen Körpern iſt nur durch die Stelle gemacht, welche ſie in dem Totalmagnet einnehmen. In dem Totalmagnet muß der empiriſche Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden. Das materielle Univerſum, insbeſondere unſer Planetenſyſtem, iſt durch einen urſprünglichen Cohäſionsprozeß gebildet, und letzteres iſt im Ganzen auf gleiche Weiſe ein

Magnet, wie es die Erde im Einzelnen iſt: die Reihe der irdiſchen Körper iſt gleich der Reihe der himmliſchen.“ *)

„Der objectivirenden Thätigkeit, durch welche auf der ideellen Seite das erſte Anſchauen bewirkt wird, entſpricht auf der realen die expanſive Bewegung; der begreifenden Thätigkeit, welche dort auf das Subject zurückgeht, entſpricht hier die contrahirende Bewegung; Expanſion und Contraction ſind die beiden Factoren des materiellen Seins oder der Materie. — Daß dieſe in der materiellen Welt als Expanſion und Contraction thätigen Kräfte an ſich daſſelbe ſind, was auf der ideellen Stufe Anſchauen und Begreifen, ergibt ſich auch noch aus Folgendem. Die expandirende Kraft muß betrachtet werden als der erſte poſitive Factor, denn ſie erzeugt die Räumlichkeit und Ausdehnung, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt ein Sich-Ausdehnen gleich dem Anſchauen. Dieſes Anſchauen würde, real und objectiv betrachtet, ins Unendliche ſich verlieren, denn die Richtung dieſer Thätigkeit geht auf das unendlich Große. Eben ſo würde der ausſchauende geiſtige Blick, das Sehen oder Schauen ſelbſt, ins Unendliche ausgehen, ohne daß es zu einer Hemmung, Beſtimmung und Geſtaltung käme; ein ſolches unbegrenztes geiſtiges Schauen oder Denken erzeugt nur das Unterſchiedsloſe, das Leere, den Raum. — Dieſer poſitiven Thätigkeit nun ſteht entgegen die negative, das Beſchränken, Begrenzen, Hemmen, und eben dadurch Beſtimmen und Bilden. Dieſer Thätigkeit entſpricht die Zeit. Zeit iſt die continuirliche Negation des Raumes, das Retardirende in der Bewegung, die Succeſſion in der Thätigkeit; ſie gibt Maß und Ziel, führt die Tendenz des Denkens oder Anſchauens in ſich ſelbſt zurück, und bildet es zu beſtimmten Umriſſen, Begriffen u. ſ. w.“ **)

„Das Licht iſt das Exiſtiren der abſoluten Identität ſelbſt. Das Licht iſt ein principium mere ideale actu existens [ein

---

*) Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik.

**) Siehe Chalybäus, Hiſtoriſche Entwickelung der ſpecul. Philoſophie von Kant bis Hegel. S. 229. 230.

durchaus ideales, wirklich existirendes Princip]. Selbst das Denken ist nur der letzte Ausbruch von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hat." — „Das Licht ist das Denken der Natur, oder vielmehr das Sich-selbst-anschauen derselben." — „Das Licht ist die Seele, die geistige (obwohl unbewußte) Thätigkeit der Welt, ein Denken, das noch einen Raum erfüllt, oder ein räumliches Sich-selbst-anschauen ist."

„Das Licht ist als positiver Factor der Vater; die Schwere als negativer, die Mutter aller Dinge."

„Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nichttotalität die Totalität zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses Strebens Magnetismus."

„Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, ist das allgemeine Band der Electricität."

„Das zeitliche Band (im Magnetismus) bewirkt abermals Identität, Einheit in der Vielheit; das ewige (in der Electricität) manifestirt die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit: wo aber beide sich ausgleichen, und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Productivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eigenes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höheres, organisches Dasein gewinnt." (Verhältniß des Realen und Idealen, p. XLIV.)

„Der Magnetismus ist das der Materie eigene Streben, sich in die Länge zu dehnen, der Electrismus das Streben, sich in die Breite zu ziehen, und der Chemismus die Tendenz zur Tiefe oder zur Bildung des Cubus. — Der Magnetismus ist die lebendige Länge, sowie der Electrismus die lebendige Breite und Oberfläche ist."

„Die Repräsentanten der Längepolarität sind der Stick- und Kohlenstoff, und die der Breitepolarität der Wasser- und Sauerstoff."

„Das Eisen ist der relative Indifferenzpunkt der Cohäsionslinie. In den Kreis, der sich zunächst um diesen Punkt ziehen läßt,

hat die Natur die edlen Metalle gelegt. Platina ist hier die Indifferenz von Nord und Ost; Queckſilber die Indifferenz von Süd und West; Gold die von Süd und Ost; Silber die von Nord und West: denn diese vier sind die edlen Metalle. Süd und Ost sind die erfreulichsten Gegenden, und so ist auch das Gold das heiterste Metall" u. s. w.

„Das Wasser ist die durchaus erstorbene Sonne des Magnetismus sammt seinen zwei Monden (dem positiven und negativen Factor); aber diese erstorbene Sonne wird durch die cohärenten Körper continuirlich zum Leben geweckt."

Ein solches Analogisiren ist offenbar unwissenschaftlich, wenn schon vielfache Versuchung, ja einige Berechtigung dazu in der Grundidee liegt, daß alles Eins und aufs innigste verwandt sei, daß die Seele gleichsam eine Vergeistigung des Leibes, und der Leib ein verkörperter Geist sei, daß der Makrokosmos und der Mikrokosmos einander entsprechen, daß vieles Unorganisches, wie das Skelet dem Thiere, der ganzen organischen Natur zur Unterlage und zum Werkzeuge diene, daß aber auch im Unorganischen Keim und Anlage zur Organisation liege.

7. Es thut der Einheit des Systems, und der Begriffsbestimmung der Potenz nicht wenig Eintrag, daß Schelling, der in seinen frühern Schriften sich so oft des Ausdruckes Kraft bedient, und von einzelnen Kräften, wie Schwerkraft, Lebenskraft, Reproductionskraft u. s. w. spricht, in den spätern Werken, namentlich der Neuen Zeitschrift für speculative Physik, sich gegen den Begriff der Kraft und Ursache erklärt. Hier heißt es (S. 6 u. 7): „Daß eine Erkenntniß, die von der Wirkung auf die Ursache schließt, das Princip durch dasjenige, wovon es das Princip ist, das Ursprüngliche im Abgeleiteten erkennen will, niemals auf etwas führe, das an sich wäre, und durch sich bestände, ist eben so klar, als daß sie nicht einmal dasjenige, was sie in der Reihe der Bedingungen als Ursache einschaltet, seinem Wesen nach, oder wie es abgesehen von seinen Wirkungen ist, erkennen lehrt. Diese Erkenntniß wird daher, außer der Willkür in der Erdichtung der Ursachen aus den Wirkungen, an den allgemeinen Wen-

dungen der Halbheit erkannt: „Also ist etwas"; „also gibt es eine Kraft" (die allgemeine Zuflucht der Unwissenheit)." — „Welche größere Superstition kann es wohl geben, als zu glauben, daß die Dinge, welche in der Physik z. B. oder Chemie für Ursachen angegeben werden, diese Wirkungen hervorbringen, welches ein wahrer Fetischismus ist, oder überhaupt durch Einschiebung von Mittelgliedern, die bedingt sind, das Wesen und das Handeln der Natur begreifen zu können?" — „Die Wuth alles zu erklären, nichts nehmen zu können, wie es ist, in seiner Totalität, sondern nur aus einander gezogen in Ursache und Wirkung zu begreifen, ist es, was vor allem am meisten aus der Indifferenz des Denkens und Anschauens reißt, welche der eigentliche Charakter des Philosophen ist."

Anhang.

Bedingtes*) Urtheil über den Neu-Schellingianismus.

Lange ſtand ich an, ob ich bei dem verweilen ſolle, was man den Schatten eines Traumes nennen möchte, wenn nicht dieſes Bild vom Leben überhaupt gebraucht worden wäre, während hier Alles, des hohen Pompes der erſten Vorleſung ungeachtet, an das Hinſchwinden und die Selbſtvernichtung des ſchönſten Lebens auf eine bedauernswürdige Weiſe mahnt. Statt des Geiſtes, welcher der Lehre, wie wir ſie betrachtet haben, einwohnt, geht hier nur ein Phantom um, welches ſich ſtellt, als rage es über jenen empor. Obgleich ich aber Bedenken trug, das nur noch ein Scheinleben Verrathende dem folgen zu laſſen, was alle Spuren üppiger Lebensfülle in ſich trug, ſo ſah ich doch ein, daß ich nicht leicht in dieſem Augenblicke, wo Alles auf das Auftreten Schelling's in Berlin hinblickt, davon ſchweigen dürfe. Und ſo mag denn ein kurzer Abriß ſeiner verkommenen und verſtümmelten Lehre hier ſtehen. Ich überlaſſe es Andern, dieſen Neumond der ſchelling'ſchen Philoſophie als den Vollmond zu begrüßen; ich werde Schelling, wider ſeinen

*) Wofern die Schrift (von Oswald) „Schelling und die Offenbarung; Kritik des neueſten Reactionsverſuches gegen die freie Philoſophie", eine ſo treue Darſtellung der neuen Lehre Schelling's iſt, als ſie es, da ſie ſich auf drei Hefte ſtützt, ſein kann. — Dazu kommen noch die zwei Aufſätze in Zeller's Theologiſchen Jahrbüchern (2tes und 3tes Heft), und Schelling's Vorleſungen in Berlin, von Frauenſtädt. — Wenn auch dieſe Darſtellungen nicht ganz genügend ſind (was leicht begreiflich iſt, wenn man ſich die Schwierigkeit der Auffaſſung einer ſo abſtruſen Lehre denkt, (übrigens ſcheint die letztgenannte die genaueſte), ſo geben ſie doch ein ziemlich ſicheres Bild von der Hauptrichtung der neuen Philoſophie. — Wird vielleicht Schelling einmal, nothgedrungen, dieſelbe veröffentlichen, und erſcheint ſie ſodann in etwas günſtigerm Lichte, deſto beſſer.

Willen, bei demjenigen festhalten, was er in den Jahren der vollen Kraft schuf: mir gilt als ächter Schellingianismus durchaus nur das ursprüngliche Identitätssystem, das ich nimmermehr an das, was er uns jetzt, nach seinem Abfalle von sich selbst, darbietet, vertauschen werde, eben so die Verkünstelung und Ausartung der Philosophie, als die unerquickliche Behandlung der Offenbarung, welche Gläubige wie Ungläubige unbefriedigt läßt, hassend.

Was übrigens Schelling in seiner ersten Rede über die Verbreitung jedes „tief gedachten Wortes" sagte, ist mit folgender Bemerkung zu begleiten. Eine in bodenlose Tiefe sich versenkende Speculation erfährt immer, daß sie sich selbst unbesonnen einen Abgrund bereitet, — über dem es zuletzt ganz stille wird. Und ob denn nur, ungeachtet alles Ringens nach Tiefe, wirklich tief Gedachtes, Durchdachtes uns geboten werde, kommt noch sehr in die Frage. Darum wenigstens, daß etwas schwierig und dunkel ist, ist es noch nicht tief. Dem Versuche aber, das göttliche Wesen zu zerlegen, die in ihm enthaltenen Potenzen zu sondern, nicht nur das Reich der Wirklichkeit, sondern auch das der Möglichkeit auszumessen, und zu bestimmen, was das Absolute vor und bei der Grundlegung der Welt gewesen sei, gelten nur zu sehr jene Worte:

„Habt Ihr von Gott, der Welt, und was sich drin bewegt,
Vom Menschen, was sich ihm in Kopf und Herzen regt,
Definitionen nicht mit großer Kraft gegeben,
Mit . . Sterne, kühner Brust?"

Die Philosophie theilt sich nach Schelling's neuer Lehre in die negative und die positive.

Die negative Philosophie ist die rein rationale, die bloße Vernunftwissenschaft, die sich nur in logischen Begriffen bewegt. Sie beschäftigt sich bloß mit dem Möglichen, nicht mit dem wirklich Existirenden. So ist z. B. in Hinsicht auf Gott zwar wohl sein Begriff, sein Wesen Gegenstand der Vernunftwissenschaft; aber seine Existenz wird nicht durch dieselbe nachge-

wiesen. Die Vernunft gibt nur darüber Aufschluß, was Gott sei, nicht darüber, daß er sei.

Die positive Philosophie hält sich an das Seiende, das wirklich Existirende. Es findet aber in ihr nicht ein Uebergang vom Begriff zum Sein Statt, sondern vielmehr vom Sein zum Begriff. Und da dieser Begriff nicht mehr das Sein als Posterius hinter sich, sondern als Prius vor sich hat, so gelangt sie zum Begriff des Ueberseienden. „Die positive Philosophie geht nicht von der Erfahrung aus, sondern von sich aus auf die Erfahrung hin, und in sofern ist sie ein aprioristischer Empirismus. Indem sie aber auf die Erfahrung zugeht, ist ihr nicht nur ein Einzelnes, sondern die ganze Welt, als Inbegriff aller Erfahrung, Gegenstand, folglich die Offenbarung, als eine reelle Thatsache, eben so gut wie die Natur (und der menschliche Geist). Und so wie immer der Gegenstand der Erfahrung auf die Erfahrungswissenschaften, z. B. die Natur auf die Naturwissenschaften eine Autorität ausübt, warum sollte nicht mit demselben Recht auch das Factum der Offenbarung, diese große historische Thatsache, eine Autorität ausüben dürfen auf eine Philosophie der Offenbarung?“*) — Die Offenbarungsphilosophie erschöpft also nicht den Kreis der positiven Philosophie, aber sie ist doch ein wesentlicher Bestandtheil derselben, und in sofern die übrigen Theile dieser letztern nicht im Widerspruch mit der erstern stehen dürfen, so ist der Einfluß der Offenbarung so groß, daß am Ende die ganze positive Philosophie ihm unterworfen ist. Und in sofern könnte auch die ganze Sphäre der positiven Philosophie die Benennung Offenbarungsphilosophie erhalten.

Die negative Philosophie ist als der Anfang, die positive als die Vollendung der Philosophie anzusehen, jene als erste (philosophia prima), diese als zweite (philosophia secunda). „Nachdem die Vernunft in der negativen Philosophie gebeugt, gedemüthigt worden, wird sie in der positiven wieder aufgerichtet. Jene ist die Periode ihrer Erniedrigung, diese ihrer Erhöhung.“

*) Frauenstädt, S. 75.

Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens; ihr Gegenstand die unendliche Potenz des Seins. „Diese (letztere) Potenz läßt sich jedoch nicht als reine Potenz im Denken festhalten; sie geht dem Denken, sowie es dieselbe nur denkt, sogleich unhaltbar ins Sein, in die Wirklichkeit, die Existenz über. Dieses Sein aber, diese Existenz, in welche die unendliche Potenz des Seins dem Denken übergeht, ist noch nicht das reale, wirkliche, actu existirende Sein, sondern ebenfalls nur Möglichkeit des wirklichen Seins, der wirklich, actu existirenden Dinge. Es sind die Begriffe des wirklich Existirenden. Der ganze Vorgang ist also ein logischer, im Denken eingeschlossener, noch keineswegs der reale Prozeß des Werdens der wirklichen Dinge.“ Es ist ein „fortwährendes Uebergehen a potentia ad actum.“

In der unendlichen Potenz, dem unendlichen Sein-können, lassen sich wieder drei untergeordnete Potenzen oder Möglichkeiten unterscheiden.

Wie nun Schelling diese bloß in der Möglichkeit schwebenden Gestalten im Allgemeinen bezeichnet und unterschieden habe, ist schwer zu bestimmen. Oswald gibt folgende an:

1) Das zum Sein sich Neigende;
2) das zum Nichtsein sich Neigende;
3) das zwischen Sein und Nichtsein Freischwebende.*)

Wie es sich immer mit diesen allgemeinen Umrissen verhalten mag, so gibt dasjenige, was der nämliche Verfasser in Uebereins-

*) Anderswo, z. B. in der Schrift: „Das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte, von Ch. H. Weiße. Leipzig, 1842,“ werden folgende Potenzen aufgeführt, nämlich: 1) die allgemeine Möglichkeit des Seins oder Nichtseins; 2) der Grund zur eigentlichen Existenz; 3) die dadurch vermittelte Existenz. Kann man auch hierbei über Subtilitäten klagen, so drehen sie sich doch um den Begriff der Aseität.

Schelling mag überhaupt viele Trilogien angebracht haben; so kommt in Zeller's Theol. Jahrb. 3. Heft eine vor, wo als drittes Moment das demiurgische Princip vorkommt.

ſtimmung mit den übrigen bei der nähern Entwickelung und Schilderung eben dieſer Potenzen anführt, hinlänglichen Aufſchluß darüber, was unter jeder gemeint iſt.

Die erſte dieſer Möglichkeiten iſt der Grundſtoff alles Seins, das ſchrankenloſe, unbeſtimmte Sein, die Hyle (der ſich in Beſonderes erſt umgeſtaltende Stoff).

Das zweite Sein-könnende wird durch Ausſchließung des erſten aus ſeiner Gelaſſenheit geſetzt und zur Potenz erhoben; das an ſich noch nicht Sein-könnende wird jetzt Sein-könnendes durch die Negation. Dieſe zweite Potenz entſpricht dem, was Welt, Natur genannt wird, in ſofern ſie nur in der Vorſtellung vorhanden iſt.

Das dritte kann weder reines Sein-können, noch reines Sein ſein, ſondern nur das, was im Sein Sein-können, und im Sein-können Sein iſt, der Widerſpruch von Potenz und Sein als Identität geſetzt, das zwiſchen beiden Freiſchwebende, der Geiſt. Uebrigens iſt der Geiſt auch hier nur ideell, nur der Möglichkeit nach betrachtet.

Mögen die hier ſehr kurz angegebenen Beſtimmungen ſolcher Art ſein, daß ſich Schelling dazu bekennt, oder mag er ſie von ſich weiſen, gleichviel; das ſichere Reſultat iſt doch dieſes, daß die drei Potenzen, auf ihren nackten Gedankengehalt reducirt, nichts anders ſind als die drei Momente des Hegel'ſchen Entwicklungsganges: Idee, Natur und Geiſt.

Es iſt auch leicht zu bemerken, daß in dieſem Abſchnitte ein ſtarker Angriff auf die Hegel'ſche Philoſophie enthalten, daß er geradehin eine Parodie derſelben iſt. Und wirklich führt auch Frauenſtädt viele kritiſche Bemerkungen über Hegel an, unter denen beſonders dieſe hervortritt, es ſei ein arges Mißverſtändniß geweſen, daß er das Wirkliche auf rein logiſchem Wege conſtruiren zu können wähnte. Gleichwohl kleidete Schelling die Sache ſo ein, daß er erklärte, die negative Philoſophie oder die prima philosophia. ſei das, was das Identitätsſyſtem (wie es vor 40 Jahren auftrat) habe ſein wollen. Aber darin liegt offenbar auch

wieder die Behauptung eingeſchloſſen, Hegel ſei um keinen Schritt über daſſelbe hinausgekommen, und zugleich äußerte er ſich ebenfalls, nach Frauenſtädt, es ſei ein bloßer Mißverſtand geweſen, wenn man in jener bloßen Wiſſenſchaft des Erkennbaren, des Möglichen die Wiſſenſchaft des Wirklichen zu beſitzen glaubte. Als Vorläuferin der ächten poſitiven Philoſophie mag ihm indeſſen immer auch jene negative gelten. Denn ſo hat er theils den Vortheil, daß er alles beſitzt, was der Hegelianismus in Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen frühern Anſicht, die er auch nicht aufgeben will, geleiſtet hat, theils den Gewinn, daß er ſich das Anſehen geben kann, er ſei mißverſtanden worden, und das, was nur Anfang ſeines Philoſophirens war, ſei als das Ende betrachtet worden. Es läßt ſich leicht denken, daß Schelling, um ſich nicht in einen offenen Krieg einzulaſſen, den er, ſeiner erſten Vorleſung und den Regeln der Klugheit gemäß, nicht führen durfte, Vieles auf ſeine eigenen Schultern lud, was ihm um ſo leichter war, als ihn die unendlichen Fortſchritte, die er während der Periode des Schweigens gemacht hat, ſeine frühern Leiſtungen mit halb mitleidigem Blicke betrachten ließen.

Gehen wir nunmehr zur poſitiven Philoſophie über. Dieſe hat dem Obigen gemäß das Wirkliche, das Exiſtirende zum Gegenſtande. Während in der negativen nur Potentielles, Mögliches in Betrachtung kam, und von der potentia ad actum fortgeſchritten ward, geht in der poſitiven alles gleich vom actus, vom actus purus aus.

Es kommen auch hier drei Potenzen vor, und zwar von der Art, daß ſie ganz den dreien, welche den Inhalt der Vernunftwiſſenſchaft ausmachten, entſprechen, doch mit dem Unterſchiede, daß ſie, während ſie dort nur wie Nebelgeſtalten, das zarte Gewebe der Möglichkeit alles deſſen, was zum Sein ſich hervordrängen möchte, bildeten, hier als wirklich Seiende auftreten. Wenn in der negativen Philoſophie das allem Sein zuvorkommende Denken das Princip war, ſo gilt in der poſitiven das allem Denken zuvorkommende Sein.

Die erſte Potenz iſt nun eben das vor ſeinem Begriffe Seiende, das blind oder geradezu Seiende. Gott iſt demnach zuerſt zu betrachten als das an und vor ſich ſelbſt, vor ſeiner Gottheit Seiende. Dieſes blind Seiende kann man paſſend (?) das Unvordenkliche nennen — in ſofern es dasjenige iſt, dem ſich nichts vorher denken läßt, das vielmehr als allem andern vorausgehend zu denken iſt. — Dieſes blind Seiende gleicht der abſoluten Subſtanz des Spinoza. „Spinoza's Fehler war nur, daß er in dieſem Begriffe ſtecken blieb, daß er aus ihm nicht herauskam, und nicht den Fortſchritt aus dem an und vor ſich ſeienden Gott, der noch nicht als Gott in ſeiner Gottheit exiſtirt, zu Gott ſelbſt in ſeiner Gottheit machte." *) „Das blind Exiſtirende, der an und vor ſich ſelbſt ſeiende Gott, das a se, ultro oder *αὐτομάτως ὄν*, iſt, weil es gleichſam für ſeine Exiſtenz nicht dafür kann, das zufällig Nothwendige; denn ſeine Nothwendigkeit iſt eine zufällige."

Die zweite Potenz iſt das ſich aus dem Blind-Sein Emporarbeitende, die Macht, das Andere ſeiner ſelbſt zu werden, die Welt, die Natur aus ſich hervorzubringen. — „Bliebe das zufällig Nothwendige in ſeiner unvordenklichen Ewigkeit eingeſchloſſen, wie die Spinoziſche Subſtanz, ſo wäre keine Schöpfung der Welt möglich. Dadurch aber, daß ſich jenem Ewigen die Möglichkeit darſtellt, ſich von ſeinem nothwendigen, blinden Sein zu befreien, das Andere ſeiner ſelbſt zu werden, tritt die Möglichkeit der Weltſchöpfung ein. Was ſich nicht von ſeinem blinden, vorgefundenen Sein zu ſich ſelbſt zu befreien, ein Menſch z. B., der ſich nicht von ſeiner Naturbaſis, die ihm ohne ſeinen Willen geworden, loszureißen und ſelbſtſtändig zu werden vermag, bleibt roh und ungebildet. Alle Bildung beſteht nur in dem Sich-Losreißen, Befreien vom blinden Naturgrund zu ſich ſelbſt, zur Selbſtſtändigkeit. Das blinde Sein, das Exſtatiſche, das Außer-ſich-ſein Gottes folgt alſo nicht dem wirklichen, freien Gott nach, ſondern

*) Frauenſtädt, S. 77.

geht ihm als die freie Potenz des wirklichen Gottes vorher. — Lebendig iſt Gott nur durch dieſen Gegenſatz in ſich. Die Spinoziſche Subſtanz iſt todt, weil ſie dieſen Gegenſatz nicht kennt, in ihrer unvordenklichen Ewigkeit eingeſchloſſen bleibt, nicht aus ſich heraus zum Andern ihrer ſelbſt fortgeht."

Die dritte Potenz endlich iſt der Geiſt. „Geiſt als ſolcher tritt erſt hervor durch Aufhebung des zufällig nothwendigen Seins, durch Ausſchließung deſſelben von ſich. Als ſolches tritt überhaupt etwas erſt hervor viâ exclusionis; das „als ſolches" iſt eine in der ganzen Philoſophie höchſt wichtige Beſtimmung. Gott iſt nur Geiſt als Herr des Seins. Der Begriff der Gottheit iſt der Begriff der Herrlichkeit, und Newton hat in ſeinen principiis philosophiae naturalis das Richtige geſagt: Deus est vox relativa, includens dominationem. Nur als Herr des Seins iſt der Geiſt frei. Doch Gott iſt auch nicht bloß Geiſt, er iſt auch vom Geiſtſein frei, denn er iſt das Ueberſchwängliche, über alles Sein Erhabene, wie denn auch in der chriſtlichen Glaubenslehre der Geiſt nur eine Perſon der Gottheit iſt, nicht das ganze göttliche Weſen."

Entſprechend den bibliſchen Worten: ἐξ ὦ, δι' ὃ καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα (aus welchem, durch welchen, und zu oder nach welchem Alles iſt) werden folgende Cauſalitäts-Diſtinctionen gemacht:

Es iſt 1) eine causa materialis ex qua omnia fiunt;
2) „ causa efficiens, per quam omnia fiunt;
3) „ causa finalis, in oder secundum quam omnia fiunt.

Gott iſt das Ueberwaltende, die causa causarum — die überſubſtantielle Einheit — ἁπλᾶ ὑπερούσιος.

Nun noch Einiges, was zur Ausſchmückung des Bisherigen dient:

„Gott bedient ſich jener erſten, zu überwindenden Potenz, der Materie, der mater aller Dinge (Materie und mater ſind ſprachlich und ſachlich verwandt) als des empfänglichen Stoffes, der die göttlichen Ideen in ſich aufnimmt. Die Ideen ſind alſo das Mittelglied zwiſchen dem göttlichen Willen der Weltſchöpfung, und der

Materie, dem blinden, ſchrankenloſen Sein. Vor der wirklichen Schöpfung gehen vor Gott, wie in einer Viſion, die Ideen der Weltſchöpfung vorüber. Daher der Apoſtel ſagt: „Gott ſind alle Dinge von Ewigkeit her bekannt,“ d. h. ihren Ideen nach. Die Materie, der die Ideen bei der wirklichen Schöpfung eingebildet werden, kommt ſchon in verſchiedenen alten Religionen unter verſchiedenen Namen vor. Die Welthebamme, die Fortuna primigenia, bei den Indiern die Maja, d. h. die über Alles ihr Netz ausſpannende Materie der zufälligen Erſcheinungswelt; in den Sprüchwörtern Salomonis die Weisheit, die vor Gott ſpielt — alles dieſes ſind Ausdrücke für die erſte zu überwindende Potenz des blinden, ſchrankenloſen Seins. Es darf nicht auffallen, daß wir auch die Weisheit als Bezeichnung dieſer Potenz anſehen, da oft etwas ſchon nach dem benannt wird, was die höchſte Stufe iſt, die ſich aus ihm entwickelt.“ *)

Da das erſte Moment ein Aufhebliches und Aufzuhebendes iſt, ſo iſt vielfach von der Ueberwindung deſſelben die Rede, ja ſogar von dem Aushauchen, Exſpiriren deſſelben; und da auch die zweite Potenz wieder der dritten weichen muß, ſo wird die Macht, die Herrlichkeit dieſer letztern auf jede mögliche Weiſe hervorgehoben, und es wird auch in fremden Zungen zu ihren Gunſten geredet.

---

*) Mit dieſer Darſtellung Frauenſtädt's halte man folgende von Oswald zuſammen: „Es ſtand bei Gott, alle möglichen Stellungen der Potenzen gegen einander zu verſuchen, d. h. die zukünftige Welt wie in einem Geſicht an ſich vorüber gehen zu laſſen. Denn die bloße Allmacht und Allwiſſenheit vermittelt dies nicht allein, ſondern die Werke ſind als Viſionen des Schöpfers vorhanden. Daher wurde jene Urpotenz, die erſte Veranlaſſung des conträren Seins (der Welt) immer beſonders verherrlicht; ſie iſt die indiſche Maja (mit dem deutſchen „Macht“, Potenz verwandt), die die Netze des bloß Erſcheinenden ausſpannt, um den Schöpfer zur wirklichen Schöpfung zu bewegen, ſowie die Fortuna primigenia zu Präneſte“ — worauf der Darſteller ſinnig bemerkt: „Ich ſetze kein Wort hinzu, um den myſtiſchen Schmetterlingsſtaub dieſer Viſion nicht zu verwiſchen.“

„Von dem Muſter, exemplar (der causa secundum quam), dem die Ueberwindung folgt, iſt ſchon in dem Spruch des Alten Teſtaments: „Gott gebeut und es ſteht“ die Rede. Die Lutherſche Ueberſetzung: „es ſteht da“, iſt falſch. Vielmehr ſoll das Stehenbleiben im Prozeß der Ueberwindung ausgedrückt werden. Das Stehen der Weſen erfordert nicht minder eine Erklärung als das Entſtehen.“ — „Die erſte Potenz, das Vermittelnde der göttlichen Schöpfung iſt Subjectum im wörtlichen Sinne, nämlich id quod subjicitur. Wahrhaftes Subject hingegen, id cui subjectum est, iſt in dem Prozeß der drei Potenzen oder Urſachen die dritte; und Gott endlich ſteht über allen dreien, als die causa causarum. Erſt die dritte Potenz alſo iſt die wahrhafte Weisheit, oder der Verſtand in dem Sinne von Unterſtand, unterstanding, id quod substat, oder ἐπιστήμη, von ἐφίστημι, ich bleibe ſtehen.“*)

Es iſt hier, wo Alles an das Stehenbleiben, ſelbſt das Stillestehenbleiben des Verſtandes mahnt, ein ſchicklicher Punkt, um ein wenig anzuhalten, doch nur auf einen Augenblick, da noch anſtaunenswerthe Dinge zu betrachten ſind. Es iſt höchſt merkwürdig, daß Schelling nach den ſeit Jahrzehnten und auch hier ſehr häufig gemachten Verſuchen, der Spinoziſchen Subſtanz den Tod zu geben, ſie, ſtatt ſie zu begraben, doch noch für weſenhaft genug findet, um ſie an die Spitze der Dinge zu ſtellen. Wird ſie auch herabgeſetzt und mit erniedrigenden Epitheten beladen, ſie ſteht dennoch in ehrenvollen Relationen. Sie iſt doch immer dasjenige, woraus die andern Momente ſich erheben. Und da die Potenzen überhaupt im innigſten Verhältniſſe zu einander ſtehen, in einander überfließen, mit einander zuſammenwirken, ſo ſteht ſich die Subſtanz recht gut. Wird ſie auch nicht zu Gott-Vater ſelbſt, ſo iſt ſie doch „das Gott Willkommne, iſt bei ihm einheimiſch, wie ein Kind im Hauſe des Vaters.“ „Die erſte Potenz wird (zwar)

*) Frauenſtädt, S. 80, 81.

von der zweiten zur Exſpiration gebracht, (aber nur) um ſie zur ſetzenden der dritten zu verwandeln.“ Kurz, mag die dritte Potenz noch ſo ſehr über die erſte erhaben ſein, mag geſagt werden, daß das Göttliche erſt vermöge derſelben in ſeiner Gottheit oder als vollſtändige Gottheit erſcheine, mag folglich die Urpotenz oder der Inbegriff aller Potenzen und Cauſalitäts-Verhältniſſe noch ſo beſtimmt verherrlicht werden, die Spinoziſche Subſtanz oder das Analogon derſelben darf ſich gleichwohl rühmen, gut bedacht zu ſein in einem ſich an die Offenbarung anſchließenden Syſteme, welchem es nicht von Ferne zuzukommen ſchien, etwas aufzunehmen, was den grellſten Gegenſatz zu dem Gottesbegriffe des Juden- und Chriſtenthums zu bilden ſcheint, und demſelben wirklich auch ganz fremd iſt.

Folgen wir aber Schelling noch bis zu dem Höhepunkte, auf welchem er, gleich einem Halbgotte, über dem Theismus wie über dem Pantheismus ſteht, und ſich einen unvergleichbaren Monotheismus zueignet.

„Dieſes Syſtem macht erſt den wahren Monotheismus möglich. Hegel hat den Begriff des Monotheismus keiner genauern Unterſuchung gewürdigt, er ſpricht in einer Anmerkung der Encyklopädie von Monotheismen in der Mehrheit. Läge im Monotheismus nur der Gedanke, daß außer Gott kein Anderer iſt, ſo wäre dieſer Gedanke ſchon im bloßen Theismus enthalten; denn auch dieſer ſpricht von Gott ſchlechthin (θεός), außer welchem kein Anderer iſt. Es verſteht ſich von ſelbſt, ſowie ich ſage: Gott, daß außer ihm kein anderer iſt. Dieſes ſich von ſelbſt Verſtehende kann alſo der Monotheismus nicht ſagen wollen, er hat vielmehr eine beſondere Bedeutung, die von der größten Wichtigkeit iſt.“

„Gott ſchlechthin, im Sinne des Theismus, iſt auch die Spinoziſche Subſtanz, und folglich wäre auch dieſer Pantheismus Monotheismus zu nennen, wenn der Monotheismus keinen andern Sinn hätte. Aber der Monotheismus iſt das höhere Dritte zum Theismus wie zum Pantheismus. Mit dem Worte Theismus gibt es nur zwei Zuſammenſetzungen: Pan- und Monotheismus. Der Theismus, der bloß ſchlechthin und unbeſtimmt von

Gott überhaupt ſpricht, iſt die leere inhaltloſe Mitte von beiden. Er geht nothwendig zu dem inhaltreichern Spinoziſchen Pantheismus, demzufolge alle Dinge Beſtimmungen der göttlichen Subſtanz ſind, fort. Aber das Unwahre dieſes Pantheismus iſt, daß er ein Moment in Gott zum Ganzen macht, die Subſtanz nämlich, das blinde Sein. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß Gott als Subſtanz, ſeinem Sein nach, Einer iſt. Aber der Monotheismus will mehr ſagen. Er ſagt, und das iſt das Unterſcheidende ſeiner Lehre, daß Gott als Gott, ſeiner Gottheit nach, nur Einer, ein Einziger iſt. Damit iſt aber gar nicht ausgeſchloſſen, daß Gott in ſeinen Geſtalten Mehrere iſt, wie die drei Potenzen zeigen. All-Einer iſt Gott nicht als der abſtract Eine des bloßen Theismus, oder als bloße Subſtanz des Pantheismus; ſondern wahrhaft All-Einiger iſt Gott nur, in wiefern er in der Mehrheit (der Potenzen) doch nur Einer (ſeiner Gottheit nach) iſt. — In der Stelle des A. T., wo der Monotheismus ausdrücklich pronulgirt wird: „Jehovah unſer Gott iſt ein einiger Jehovah“, wird nicht umſonſt zum zweiten Male das Wort Jehovah wiederholt, ſtatt daß bloß hätte geſagt werden können: „Jehovah unſer Gott iſt nur Einer.“ Die Wiederholung ſoll ſagen, daß Gott als Gott, d. i. ſeiner Gottheit nach, nur Einer iſt, eine Einheit, die aber die Mehrheit, den Prozeß der Potenzen, durch welche erſt Gott ein lebendiger Gott iſt, keineswegs ausſchließt. Auf dieſe Wahrheit, den Pluralis in Gott, wurde nur dem Heidenthum gegenüber kein beſonderer Accent gelegt, ſondern die Einheit, die Singularität, ihm gegenüber hervorgehoben. Aber weil dieſe Einheit über der Mehrheit ſteht, wollten die alten philoſophiſchen Dogmatiker, z. B. ein Johannes von Damask, von dem ſich noch herſchreibt, was in unſerer Theologie philoſophiſch iſt, Gott nicht als Unum im gewöhnlichen Sinne, ſondern als Superunum betrachtet wiſſen.“ *) — Die All-Einheit hat ihren beſtimmten Ausdruck in der Dreieinigkeit.

*) Frauenſtädt, S. 82 ff.

So ſind wir denn auf dem höchſten Punkte angelangt, aber von dem Doppelgenuſſe, den uns gewöhnlich die Erſteigung des Gipfels eines Berges gewährt, der Freude, das Ziel erreicht zu haben, und der freien ſchönen Ausſicht, wird uns nur das erſte Moment zu Theil: denn wir ſehen uns von einem Nebelmeere umringt.

Alles iſt unnachdenklich von jenem erſten Unvordenklichen an bis zu dem Letzten, was in der Form eines Gedankens erſcheint, und undenkbar war es, daß dies das Ergebniß des angeſtrengteſten Denkens eines Denkers, wie Schelling einſt war, als er die Welt für ſeine Lehre begeiſterte, wäre. Gut nur, daß er wenigſtens nie (ſoviel ich bemerkt habe) den Hegel'ſchen Satz geltend machte: der Philoſoph ſei es, in dem die Gottheit zum Bewußtſein ihrer ſelbſt komme.

Was ſehen wir in der poſitiven Philoſophie Anderes, als ein Amalgama:

1) von Ueberbleibſeln des Identitätsſyſtems, worunter vorzüglich die frühere Lehre vom Ur- oder Ungrunde, oder der Natur in Gott (dem negativen Willen) hervortritt;

2) von den Formen des halb verachteten, halb verehrten Hegelianismus, deſſen Momente und Prozeß hier aufgenommen ſind;

3) von einem durch Menſchenſatzungen, und Spitzfindigkeiten entſtellten, und den zwei vorerwähnten Halbſyſtemen angepaßten Chriſtenthums.

Was die Rudera von allen dreien durch einander gemiſcht gelten mögen, iſt leicht einzuſehen.

Und wie viele Ingredienzien ließen ſich noch aufdecken, wenn man dem Einfluſſe ſo mancher Lehre der Gnoſtiker, Scholaſtiker u. ſ. w. nachſpüren wollte?

Welche Mengung der heterogenſten Dinge: der pantheiſtiſchen und der theiſtiſchen Anſicht, um einen ſogenannten Monotheismus zu Stande zu bringen, der aber, ſeinem Titel zuwider, eine Art von Polytheismus, nämlich Tritheismus iſt! — Und wie ſeltſam verhalten ſich die Perſonen der Trinität, namentlich Chriſtus, zu den drei Potenzen?? —

Schelling unternimmt es, aus Allem Alles zu machen, auf die Gefahr hin, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften ins Nichts aufgehen zu laſſen. — Hätte er doch den Beruf in ſich gefühlt, von Gott gerade alles das auszuſchließen, was den wahren, den einfachen Monotheismus ſtört, ja aufhebt!

Nunmehr wenden wir uns noch an die eigentliche Offenbarungsphiloſophie. Betrachten wir gleich zunächſt die Menſchwerdung nach ihrer phyſiſchen Seite.

„Der Logos materialiſirt ſich. Er iſt zwar an ſich ſelbſt immateriell, aber nur im Vergleich zu dem realen Princip, das er als vermittelnde Perſönlichkeit überwindet. Gegen das höhere Princip jedoch, den Geiſt, wird er ſelbſt wieder zur Materie, zum Stoff. So iſt Alles innerhalb des Prozeſſes relativ immateriell und materiell zugleich, jenes gegen das niedere, dieſes gegen das höhere Princip. Chriſtus machte ſein außergöttliches Sein zur Materie für den heiligen Geiſt (was zuerſt bei der Taufe deutlich hervortritt). Indem Chriſtus ſich zur Materie für den heiligen Geiſt macht, was durch ſeinen eigenen freien Willen geſchieht, unterwirft er ſich einem organiſchen Prozeß, wird Menſch. Den Stoff zu dieſer Materialiſirung, dieſer Fleiſchwerdung, nimmt er aus ſich ſelbſt, aus ſeiner Subſtanz, die ihm durch den Umſturz der Welt zugleich mit ſeinem außergöttlichen Sein geworden. Nähme Chriſtus den Stoff aus der Maria, ſo entſteht die Schwierigkeit, daß auch dieſe ja von der Erbſünde inficirt war, und folglich nicht einen ſündloſen, heiligen Menſchen gebären konnte. Da Chriſtus aber den Stoff aus ſich ſelbſt, aus ſeiner Subſtanz, nimmt, ſo wird er als ſündloſer, heiliger Menſch geboren. Die Valentinianer betrachteten die Maria nur als einen Canal, durch welchen Chriſtus hindurchgegangen. Nach unſerer Auffaſſung aber geht Chriſtus wirklich in einen organiſchen Prozeß ein, und wählt ſich in der Maria die Stätte ſeiner Geburt. Freilich iſt hier kein gemeiner Vorgang, ſondern alles außerordentlich, aber nur für die niedere, gemeine Ordnung, nicht in einer höhern Ordnung der Dinge. Die gemeine Geſchichte tritt erſt wieder nach dem Tode Chriſti ein. — Da Chri-

ſtus den Stoff ſeiner Incarnation aus ſich nahm, konnte auch ſein Fleiſch kein gemeines ſein, gleich dem unſrigen niederziehend und beſchwerend. Daher die wunderbare Feinheit Chriſti als Kind, daher die Kräfte, die aus ſeinem Körper ausſtrahlten, und um deren willen ſich die Menſchen um ihn drängten, daher ſein früher Tod am Kreuz, während ſonſt Gekreuzigte länger lebten. Dies wirft auch Licht auf die Bedeutung des Fleiſches und Blutes Chriſti im Nachtmahl, das er als ſtärkende Nahrung anempfiehlt. Darnach wird ſich auch das Chriſtus-Ideal der Kunſt beſtimmen müſſen, das bis jetzt weder in der Sculptur, noch in der Malerei gefunden zu ſein ſcheint.

In das Detail der übernatürlichen Incarnation einzugehen wäre nicht nur Mikrologie, ſondern auch Periſſologie. Es genügt, die Region bezeichnet zu haben.

In unſerer Auffaſſung fallen alle Schwierigkeiten, die wegen der communicatio der beiden Naturen in Chriſto durch Eutyches und Neſtorius in der Kirche entſtanden, weg; denn Chriſtus iſt in ſeinem außergöttlichen Sein vor der Menſchwerdung weder Gott noch Menſch, machte ſich aber, durch die in ihm zurückgebliebene göttliche Geſinnung, aus der von der Welt her ihm gewordenen Subſtanz, zum Menſchen. Nach der gewöhnlichen Auffaſſung müßte das Göttliche in Chriſtus das Menſchliche, die menſchliche Beſchränkung und Endlichkeit, aufheben; aber nach unſerer iſt es gerade umgekehrt; gerade die göttliche Natur iſt es, die ihn in dieſe Endlichkeit und Beſchränkung eingehen heißt, ſie iſt alſo das Setzende, nicht das Aufhebende derſelben. Und daraus, daß Chriſtus ſich ſeines außergöttlichen Seins als eines göttlichen begebend, den göttlichen Willen anzieht, erklärt ſich auch ſeine Wunderkraft. Der den göttlichen Willen angezogen hat, wirkt kraft dieſes göttlichen Willens Wunder. — Uns iſt Gott zwar der Potenz, der Materie nach in der Welt, aber dem Willen nach außer ihr, da er vielmehr nur mit ſeinem Unwillen in ihr iſt. Wie ſollte auch Gott mit ſeinem Willen in dieſer zertrennten, zerbrochenen, kranken Welt ſein? Seinem Willen nach ſollte ſie in Einheit, Har-

monie und Gesundheit bleiben. Daher Christus, der den göttlichen Willen anzieht, hauptsächlich Heilungswunder vollbringt."

Wer staunt nicht über das Genie des Mannes, der mit Allem, was im Himmel, auf Erde, und unter der Erde sein mag, vertraut ist, der gerade über das, wovon Gutmüthige meinten, es gehöre zu dem, „was in des Menschen Hirn nicht paßt", Bescheid weiß, dem es ein Leichtes ist, nicht nur eine Theogonie und eine Kosmogonie, sondern auch noch eine Logogonie zu geben? Verweilen wir doch ein wenig, da wir eines solchen Aufschlusses gewürdigt worden sind, wie er noch von keinem deutschen Philosophen ertheilt worden ist, bei dem Kunstgemälde, worin Zaubergestalten an Zaubergestalten sich drängen, und Alles so wunderbar gehalten ist, daß wir der gemeinen Welt ganz entrückt werden. Zu bedauern ist nur, daß er, dem das ganze Detail der Incarnationsscene Pünktchen für Pünktchen (als wäre er dabei gewesen) vorschwebt, aus edler Bescheidenheit, und um sich nicht den Vorwurf der Mikrologie und Perissologie zuzuziehen, uns noch so viel Entzückendes, das wir nicht zu ergänzen vermögen, vorenthalten hat. O daß uns ein guter Geist in das Atelier der Schellingischen Imagination einführte, um die dort noch verschlossenen geheimnißvollen Gestalten zu entdecken! Doch, wir schwache Sterbliche möchten kaum den Anblick ertragen. So geben wir uns denn mit dem Enthüllten zufrieden; enthält es ja doch schon so manches „aus Duft und Glanz Gewebtes", nicht nur eine Er-, sondern wahrlich auch eine Verklärung des Eintrittes Christi in die Welt. Betrachten wir die Hauptpunkte.

a. Der Logos ist theils immateriell, theils materiell, oder relativ immateriell und relativ materiell, was ein unendlicher Vorzug ist, der ihn über die Maßen biegsam, zu jeder Wandelung, jedem Prozesse fähig macht. Er würde vielleicht gar völlig immateriell genannt, wenn nicht, dem heiligen Geist gegenüber und weil bei der Menschwerdung auch die Leiblichkeit zu berücksichtigen ist, es für ihn angemessener wäre, materiell — heißt das, bis auf einen gewissen Grad — zu sein. Das Verhältniß des ihm als

Immateriellen zukommenden Geiſtes zu dem Geiſte des Vaters und hinwieder zu dem heiligen Geiſte iſt übrigens ein ſchwer zu Enträthſelndes. Es wäre jedoch von der andern Seite ſogar noch eher von ihm zu ſagen, er ſei materiell, oder die Materialität überwiege in ihm, da die zweite Potenz der Natur entſpricht; aber das will ſich für eine ſo hochgeſtellte Perſönlichkeit nicht ſchicken. Alſo werden ihm eben beides, Materialität und Immaterialität, beigelegt. So hat man gleich noch den ungemeinen Vortheil, die Feinheit des Aeußern von vorn herein bewieſen zu haben, aus der ſich wieder die Anlage zur Wunderkraft deriviren läßt.

b. Dem Logos zu Liebe wird das Geſetz der Zeugung und Empfängniß als ein ἄλογον aufgehoben, oder wenigſtens modifizirt. Wenn er auch einen organiſchen Prozeß beſteht, ſo folgt er doch nicht dem gewöhnlichen Entſtehungsgange organiſcher Weſen. Denn dieſer gehört nur zu der ganz gemeinen, niedrigen Ordnung der Dinge, die, von dem ewigen Weſen herrührend, von Ewigkeit zu Ewigkeit auf die einförmigſte Weiſe ſich erhält. — Der Logos nimmt frei den Stoff zur Materialiſirung aus ſich ſelbſt, er erhält ihn nicht etwa von außen von der Maria — denn dieſe war ja von der Erbſünde inficirt, und wie leicht hätte er da, obgleich er ſchon früher Tentationen und die Macht der Sinnlichkeit überwunden hatte, af- und inficirt werden können? Er wählte ſich ganz frei die Maria aus, daß ihr Schooß ihn liebend trage, und er wußte ſich während der Aſſimilation ihrer Säfte aufs glücklichſte vor jeder Infection zu ſchützen.

c. Es konnte nun nicht fehlen, daß das Fleiſch Chriſti einen ſpezifiſchen Unterſchied von dem gemein menſchlichen bildete, und überfein und zart ward. Und dies ſoll Licht auf die Bedeutung des Fleiſches und Blutes im Abendmahl werfen. Natürlich, damit die Transſubſtantiation und die Conſubſtantiation begünſtigt werden! Denn was ſollte auch die unſinnliche Lehre der Reformirten gelten? Eine ſinnlich-geiſtige Auffaſſung ſteht weit über der reingeiſtigen — wenn ſchon Chriſtus geſagt hat: „Der Geiſt iſt es, der da lebendig macht, das Fleiſch iſt gar nichts nütze.“ Brot und

Wein dürfen nicht als bloße Symbole betrachtet werden. Weit köſtlicher iſt ihr Genuß, wenn ſie eine ſuperfeine Subſtantialität in ſich ſchließen. — Aber o des gewaltigen Lichtes, welches über das Verhältniß der Feinheit des Fleiſches und Blutes Chriſti, während er auf Erden wandelte, zu der Feinheit beider im Abendmahl verbreitet worden iſt! —

Obgleich noch andere ungemeine beautés philosophiques in Bezug auf Chriſti Menſchwerdung und Wunderkraft uns geboten werden, und zehn Mal mehr Geheimniſſe enthüllt zu werden ſcheinen, als die Philoſophie ſeit dem Mittelalter mehr zu enthüllen vermocht hat, ſo wenden wir uns doch nunmehr davon ab, eingedenk der Verſatilität unſerer theologiſirenden Weltweiſen, die ſtets zu entſchlüpfen und ihre Worte zu ihrem Vortheile zu deuten wiſſen — was ihnen um ſo leichter iſt, da ſie eigentlich auf den Buchſtaben nichts halten, diejenigen belächeln, welche gläubig auf denſelben trauen, eben ſo den Beurtheilern Mißverſtand vorwerfen, die Geheimlehre erſt nothgedrungen aufdecken, und das Geſagte ſo auslegen, daß es vernünftig erſcheint. Es wäre möglich, daß gewiſſe Theorien von der Incarnation ſich auf ganz Weniges reduciren, was mit dem Gepränge der Darſtellung ſeltſam contraſtiren würde; es könnte ſein, daß dahinter am Ende nicht viel mehr ſteckt als die einfache Lehre von dem Siege der Geiſtigkeit über die Sinnlichkeit, der Kraft über den Stoff. Dazu nähme wenigſtens Mancher angegriffen ſeine Zuflucht, wenn er es ſonſt ſchon gerne leiden mag, wenn ſein Vortrag ſo imponirt, daß er als der Gläubigſte erſcheint. Allein es iſt eine unendliche Kluft zwiſchen denen, welche mit einfachem Sinne und innigem Glauben die Dogmen verfechten, und denen, welchen dieſe nur zur Einkleidung ihrer tiefſinnigen (?) Speculationen dienen, und die allen Theismen, dem eigentlichen Theismus, dem Pantheismus, dem Monotheismus, dem Tritheismus Rechnung tragen, und genauer betrachtet, ¼ Theismus und ¾ Pantheismus, mit einigen Formen des willkürlich gedeuteten Chriſtenthums, der ſtaunenden und horchenden Menge, welche um der

letztern willen Alles gläubig hinnimmt, zu jeder Ausflucht zum voraus bereit, vortragen.

Doch loslassen können wir unsern Glaubenshelden noch nicht. Nach Frauenstädt (S. 118) hat er sich über die Activität Christi während der anscheinenden Grabesruhe also geäußert: „Christus nun ist „getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist", und als solcher „ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängniß, die etwa nicht glaubten, da Gott einstmals harrete und Geduld hatte zu den Zeiten Noah's, da man die Arche zurüstete, in welcher wenige behalten wurden durchs Wasser" (1. Petri III. 19, 20). Unter den Ungläubigen sind hier die vorgeschichtlichen Menschen, die durch die Sündfluth umkamen, zu verstehen. Diese standen außerhalb des Prozesses des Heidenthums in seiner Entwickelung zur Offenbarung hin; die vermittelnde Potenz war zu ihrer Zeit noch nicht wirksam, und deshalb ging Christus hin, ihnen zu predigen. Dies ist die Bedeutung des descensus ad inferos." — Glücklich! glücklich! Selbst die Höllenfahrt Christi hat an Schelling einen Vertheidiger gefunden! Während in Synoden (z. B. gerade der zürcherischen) offen das Lemma des Glaubensbekenntnisses: „Hinabgefahren zu der Hölle" angegriffen und weggewünscht worden ist, wird es vom philosophischen Katheder herab in Schutz genommen. — Ob aber so etwas von oben geoffenbaret worden sei, ob es wesentlich zum Christenthum gehöre, oder ob es etwas Fabuloses sei, das, wenn es in einer andern Religion vorkäme, hübsch zur Mythologie gezählt, und entweder verworfen, oder modificirt würde, das gilt ganz gleich. Was soll lange untersucht werden, ob so etwas authentisch, faktisch sei, ob es das Gepräge ewiger Wahrheit an sich trage — eitle Fragen! Alles komut nur darauf an, daß der Philosoph, wenn er schon die Hauptlehre des Christenthums von Gott nach menschlichem Gutdünken gefärbt und verändert hat, doch daneben durchaus als christlicher Theolog und als Offenbarungsgläubiger, und zwar in dem Sinne erscheine, daß er auch jedes Fädchen, das noch so außerwesentlich ist, in sein Gewebe aufzunehmen wisse. Denn die Ueber-

einſtimmung mit dem Volksglauben gibt einen Glanz, welchem nichts zu vergleichen iſt.*) Wozu ſich doch ängſtlich die Frage des eigentlichen Wahrheitsfreundes ſtellen: Würde Chriſtus, wenn er wieder auf Erde erſchiene, dieſes von ſich geltend machen, ja darauf nur einigen Werth ſetzen?

Dem muß ſchrecklich enge die Lehre von dem Unendlichen vorkommen, und enge der Umfang der Religion ſein, der nach ſolchen Erweiterungen dieſer letztern durch ſo kleinliche Zuthaten und Anhängſel, wie die Höllenfahrt, greift. Es wird Einem ungefähr dabei zu Muthe, wie wenn der Seherinn von Prevorſt die Kraft beigelegt wird, unſeligen, im Zwiſchenreich befindlichen Geiſtern Religionsunterricht zu ertheilen, und ſie — die, wie es ſcheint, durch kein anderes göttliches Mittel gerettet werden konnten — zu erlöſen. Es heißt Chriſti Werk ſchmählich entſtellen, wenn man ihm Dinge aufbürdet, die nie und nimmermehr ſein ſind. Man kann mit Zuverſicht, im Intereſſe einer des Namens „göttlicher Offenbarung“ würdigen Religion, ſagen: descensus ad inferos descendat ad inferos! Eine ſolche in ſich nichtige und hohle Lehre kann durch keine Dialektik und keine Redekunſt geſtützt werden. Mag man immerhin ſchöne Worte darüber machen, daß Chriſtus zuerſt, von der Geburt bis zum Tode, ein leibliches, ſodann in der Geiſterwelt ein rein geiſtiges, und endlich nach der Auferſtehung, mit dem verklärten Leibe, ein leiblich-geiſtiges Leben geführt habe: dieſes pomphafte Gerede übertönt die einfache Frage nicht: Iſt es einigermaßen wahrſcheinlich — iſt es vollends ausgemacht wahr, daß Chriſtus den vor Noah Geſtorbenen das Evangelium gepredigt habe, während ſein Leichnam im Grabe lag? Das darauf bezügliche Raiſonnement ſelbſt untergräbt die Theorie. Wenn nämlich im gleichen Zuge auch die Auferſtehung des Fleiſches — denn wie

*) Immo cum Platone non doctos vel philosophos, sed sophistas eos vocabimus, qui sola ea doceant, quae vel imperantibus vel multitudini placeant, et quod illi probant verum et rectum esse censeant. S. Frauenſtädt, pag. IV.

wollte unſerm die zwei Potenzen der Philoſophie und Theologie umfaſſenden Gelehrten die Unſterblichkeit genügen? — als eine bedeutſame Lehre aufgeführt, und dadurch unterſtützt wird, daß das Geiſtige ſtets in Verbindung mit verklärten Organen fortbeſtehe, ſo wird jenes rein geiſtige Sein und Wirken, während ſein Körper im Grabe war, nur um ſo unglaublicher. — Chriſtus iſt nicht das Lamm, das fort und fort alle Sünden der Welt, alle Ausgeburten irrer Phantaſie tragen ſoll; und das Chriſtenthum iſt nicht zum Schlachtopfer auserſehen, daß an ihm alle dialektiſchen Experimente gemacht werden.

Germanien iſt erwacht, und bezeichnet ſolche Träumereien mit jedem andern Namen eher, als dem der Philoſophie. Und wenn gelehrt ward: Die Welt iſt die Verkehrung der göttlichen Einheit, **universio** (bei Lucrez), ſo werden wohl Viele finden, es möchte eben ſo gut erlaubt ſein, dieſes Wort auf die Verkehrung oder Verkehrtheit eines Einzigen unter den Sterblichen zu beziehen.

Wir erblicken leider in Schelling nur noch den Torſo jenes Denkers, der er einſt war. Zwar bildet er ſich ein, höher zu ſtehen, als er ehemals ſtand; er ſpricht von dem Ueberſeienden, dem Ueberſubſtantiellen, und er will ſich über alles hinaufgeſchwungen haben, was er als Jüngling und Mann erkannt hatte; aber was kann das anders ſein, als was wir gar nicht nennen dürfen. Kurz, mag der Ausdruck: „Ueberphiloſophiren“ ſeine Thätigkeit bezeichnen. — Das aber ſoll er niemals glauben, daß ſich die Mehrheit ſeiner Zeitgenoſſen gängeln laſſe. Wahrheit gilt es, die Urwahrheit, unbeſtechlich, Verblendetem und Blendendem unzugänglich — mit dem Ewigen verwandt, welches nicht heute ſo, morgen anders iſt, dem Einen, welches nicht nur gegen drei, ſondern gegen Millionen unüberwindlich iſt *). — Tändelt immer, künſtelt immer, weiſelt immer,

*) So hoch auch der bei Oswald erwähnte Titel: „Der unüberwindliche Eine gegen Drei“ klingen mag, ſo verhüllt er doch ſchlecht das Mißverhältniß von Eins zu Drei; es iſt, als habe der Eine gegen Drei zu kämpfen, und beſiege ſie in muthiger Gegenwehr.

Euer Treiben iſt vergeblich! Nur das Wahre wird, ſo einfach ſeine Geſtalt auch iſt, ſiegen. — Suchet immerhin, ihr, die ihr den hellen Tag herbeizuführen euch rühmet, nur die Dämmerung zu verbreiten, euer Streben iſt eitel, vergeblich: das Licht, das ihr der Welt geben könntet und doch nicht gebet, bricht — zu eurer Beſchämung — durch. Das Göttliche, das als ſolches von der Heidenzeit an als Eines erkannt ward (τὸ θεῖον), bedarf nicht euers überſchwänglichen, erſte, zweite, dritte Potenz der Möglichkeit und Wirklichkeit nach enthaltenden ſogenannten Monotheismus.

Der von euch verachtete Spinoza ſteht unendlich über euch; ein unbeſtechlicher Zeuge der Wahrheit — rein wie ſie, von ihr tief durchdrungen, nicht wankend; nicht der vornehmen oder gemeinen plebs zu Liebe dies oder jenes lehrend; das von Gott dem ganzen Menſchengeſchlechte Geoffenbarte mehr als das Myſteriöſe ehrend; von der Liebe zum Weſen des Ewigen, nicht zu außerweſentlichen Formen deſſelben beſeelt, lieber den Katheder meidend, als von demſelben herab in fließender, wohlklingender Rede nur das hören laſſend, was mit dem überall Verbreiteten wenn nicht übereinſtimmt, doch zuſammenklingt *); ſtets und unwandelbar derſelbe: ein ächter Spiegel des von ihm mit allen Faſern ſeines Seins umklammerten Subſtantiellen, ein Abglanz des wahrhaft Seienden — ein Kern, dem Viele, wie ſehr ſie auch ſchimmern wollen, gleich Schalen gegenüberſtehen. Welcher Abſtand zwiſchen ihm und denen, qui, quasi tota natura cum ipsis insaniret, eandem miris modis interpretantur **); — qui rationem coecam appellant, humanamque sapientiam vanam, et contra imaginationis deliria, somnia et pueriles ineptias divina responsa credunt; — qui præjudicia fovent, quæ homines ex rationalibus brutos reddunt ... et quæ veluti ad lumen intellectus penitus extinguendum datâ operâ excogitata videntur. Gerade auch die,

*) In Theatrum degeneravit.

**) Præfatio Tract. theol. polit.

welche, ſich ſtolz über ihn erhebend, Vernunftwiſſenſchaft und negative Philoſophie identificiren, und die poſitive, mit den Schlacken der Höllenfahrt, ihr überordnen, trifft ſein Wort, das zunächſt einer dunkeln Periode beſtimmt war: „Diejenigen, welche die Vernunft gänzlich verachten, und den Verſtand als von Natur verdorben verwerfen und verabſcheuen, werden ohne Fug und Recht als ſolche angeſehen, welche des göttlichen Lichtes gewürdigt ſeien.“ Dieſes Wort mahnt aber auch furchtbar an jenes Göthe'ſche:

Verachte nur Vernunft und Wiſſenſchaft, u. ſ. w.

Wenn es ſich ſchon von ſelbſt verſteht, daß nicht Alle, welche die Vernunft ehren, eine Philoſophie ausbilden würden, welche der Schellingiſchen Vernunftwiſſenſchaft gliche, ſo iſt doch die Erhebung der Offenbarung Bürge genug dafür, daß Verſtand und Vernunft der Autorität dieſer letztern weichen ſollen. Die Verkennung ihrer Rechte aber, und die Zumuthung, daß ſie ſolche Lehren, dergleichen wir oben erwähnt haben, ſich gefallen laſſen ſolle, iſt ſtark; und der Logolatrie Schelling's ſtellt ſich eine ganz andere gegenüber, wornach ſich der menſchliche, auch von Gott ſtammende Logos, nothgedrungen gegen die Fictionen von einem andern mit Wolken von Wundern umringten Logos ſeiner Rechte erwehren, und die Theorie von dieſem in gehörige Schranken zurückweiſen muß. Welche tiefe Bedeutung hat Spinoza's Wort: **veritas veritati non repugnat!**

Wer kann ſich, nach dieſem Allem, enthalten, folgendes Bild des ganzen Ganges der Schellingiſchen Philoſophie von Oswald zu billigen:

„Das kecke, fröhlich die Wellen durchtanzende Schiff kehrte um, und fuhr in den ... Hafen des Glaubens ein, fuhr den Kiel ſo feſt in den Sand, daß er noch jetzt darin ſteckt. Da liegt es jetzt, und Keiner erkennt in dem alten, hinfälligen Wrack das alte Schiff wieder, das mit vollen Segeln, und wehenden Flaggen hinausfuhr. Die Segel ſind längſt vermodert, die Maſten zerknickt, durch

die klaffenden Planken strömen die Wellen hinein, und täglich spült die Fluth neuen Sand um den Kiel.“ —

Jeder entschiedene Wahrheitsfreund darf auch wohl mit Recht sagen: Hundertmal lieber will ich, gleich Spinoza, den Vorwurf der Erstarrung auf mich laden, als dem weichen Stoffe gleichen, der sich die Zeichen des Neo-Schellingianismus aufdrücken ließe, welcher weder der Vernunft gibt, was der Vernunft, noch Christo, was rein Christi ist, sondern den Gestalten, welche die Wahrheit umhüllen und umschwirren, wie den dieselben hegenden Mächten beinahe eben so viel Rechnung als der Wahrheit selbst trägt, so daß durch ihn am Ende nichts befördert wird als das

Irrlichteliren.

Was bietet eine, Anhängsel der Offenbarung wie Geoffenbartes in sich aufnehmende und mit der größten Sorgfalt pflegende Pansophie demjenigen, der sich vom Autoritätsglauben losgemacht hat, und nach nichts als Wahrheit, ewiger Wahrheit ringt? Was gibt sie dem Geiste, dem, wie Zschokke in seiner Selbstschau sagt, „die Göttlichkeit des Forschergeschäftes“ sich einmal kund gethan hat, und der allein dem Unendlichen sich zuwendet, ohne auf Buchstaben, verschlungene Zeichen, Namen, Formen und Formeln mehr zu achten?

Wenn der nämliche Schriftsteller ebendaselbst *) sagt: „Die Philosophie, diese Sehnsucht der Geister nach dem Unbedingten und Ewig-Wahren, ist der sechstausendjährige Läuterungsprozeß unserer Kenntnisse und Erkenntnisse;“ so kann die Klage nicht unterdrückt werden: Traurig, wenn nach sechs Jahrtausenden zwar wohl Spuren eines Prozesses oder gar vielfacher Prozesse, keine aber von Läuterung vorhanden sind! — Wen erfüllt nicht die tiefste Bewunderung für Moses, der in so früher Zeit seinem ungebildeten, rohen, zum Polytheismus sich hinneigenden Volke die Idee Gottes als des ewigen Wesens in ihrer ganzen Reinheit gab und sicherte, indem er es denselben einfach anbeten lehrte als den,

*) Zschokke, Selbstschau, II. Thl., S. 14.

der da war, iſt und ſein wird! Wie befremdend iſt es dagegen, wenn mehrere Jahrtauſende nachher Einer, der ſich ſein Leben lang mit ewigen und göttlichen Dingen beſchäftigt hat, einem der gebildetſten Völker einen durch Künſteleien und Zuthaten entſtellten, ſeines Namens nicht von ferne würdigen Monotheismus aufdringen, und niemanden ſeines durch den Vernunftgebrauch gewonnenen Glaubens an das Unendliche, das in allem Wechſel Beharrende, das Weſen der Weſen froh werden laſſen will, wenn er ſich nicht bereit erklärt, das unheimliche Geſchleppe von Mythen und Dogmen hinzunehmen und mit jenem Glauben auf irgend eine Weiſe zu verweben! — Selbſt unter den „blind“ geſcholtenen Heiden wußten ihre Weiſen, ein Anaxagoras, Xenophanes, Parmenides, Sokrates, Platon, Ariſtoteles, das Göttliche (τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον) ſo darzuſtellen, daß davor die Mythologie und Vielgötterei wie von ſelbſt gleich Schatten verſchwinden mußten. Und ein Fortſchritt der Zeiten ſollte es etwa heißen, daß nunmehr von denen, die ſich rühmen, des Lichtes gewürdigt zu ſein, unbedeutende Aeußerlichkeiten als Theophanien behandelt und als etwas ſo Heiliges ausgemalt werden, daß ſie dem Göttlichen, dem Ewigen ſelbſt an die Seite zu treten ſcheinen? Gleich als ob der menſchliche Geiſt keinen ſichern Maßſtab in ſich trüge, um Großes und Kleines, Weſentliches und Außerweſentliches zu unterſcheiden, Göttliches und Ungöttliches zu ſichten; gleich als ob es ſich einzig darum handelte zu poniren, und das von Andern Ponirte auf immer ponirt zu laſſen, während es ſchrecklich verpönt wäre, zu negiren, das Gottes und der Religion Unwürdige zu verwerfen, und das Machwerk der Dichtung und Erdichtung zu zerſtören. — Mag Chriſtus ſelbſt immerhin erklärt und bewieſen haben, daß ſein Beruf der ſei, die Menſchenſatzungen aufzuheben (zu negiren), dem Phariſäismus, der prieſterlichen Unlauterkeit, entgegenzutreten, das Reich der Himmel zu ſtiften, das Sein, Leben und Weben in Gott zu verbreiten, ohne je zu fordern, daß man ihn ſelbſt gleich ſeinem Vater anbete — gleichviel, es ſoll nicht zwiſchen dem Kern und der Schale der chriſtlichen Religion unterſchieden, ſondern alles herbeigezogen werden,

was Sagen, Confessionsformeln, dogmatische Bücher zur Verherrlichung des Stifters derselben hinzuerfunden haben. Es soll Christi Wanderung vom Himmel zur Erde, von da zu der Hölle, von hier wieder zur Erde und von dieser zum Himmel empor geltend gemacht werden. Obgleich er gegen das „Herr, Herr-Sagen“ geeifert; obgleich er sich nicht vorzugsweise als Wunderthäter hervorgestellt; obgleich er gesprochen hat: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist gar nichts nütze“: es soll jetzt dennoch das Geheimnißvolle seiner Geburt, das Miraculöse seines Wirkens über Alles hervorgehoben, und Alles, auch das, was ihm als Fleisch, sinnliches Zeichen, Buchstabe, Nebending galt, als lebendig machender Geist gepriesen werden; das Aeußere, das, was das Organ der Offenbarung angeht, soll der Offenbarung gleich gelten. — Die Reformatoren aber, diese Läuterer der entstellten und entweihten Religion, sind als zu kühne Neuerer zu betrachten. Zwingli namentlich hat Christi Leib und Blut nicht zu zerkosten gewußt! Er hat verkannt das Geheimniß der Weihe. Da steht wie ein Gott über ihm Novalis, der einen verfeinerten Katholizismus dem Protestantismus überordnete, und in dem Genusse des Leibes und Blutes zerschmolz*). — Kann man sich da des Ausrufes erwehren, welcher auch einmal an eine große Versammlung gerichtet wurde: „Nur nicht zurück in die Nacht!“

Wahrlich, wer nicht das Unbedingtwahre, das Urgewisse einfach verkündet, der schmeichle sich nicht, eine Stütze der Philosophie und Religion zu sein, und z. B. der linken Seite der Hegelianer, deren Verwegenheit so weit geht, daß sie ausrufen: „Die Religion ist eine Illusion!“ „Die Religion ist der Untergang der Sittlichkeit!“ Einhalt zu thun. Es war nur eine süße Selbsttäuschung Schelling's, wenn er in seiner ersten Vorlesung sich so vernehmen ließ: „Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll.“ —

*) Siehe Novalis Schriften, 2. Thl., S. 30.

Aber, möchte Mancher einwenden, hat denn Schelling je Mythos, Wunder, Dogma buchstäblich und wörtlich geltend gemacht? Dient ihm dies alles nicht bloß als Folie zu seinen philosophischen Ideen? — Wohlan! Wem ist denn so damit gedient? Und was soll doch eine solche Vermählung aller Elemente, auch der des Glaubens und Unglaubens? Ist nicht so das Geschleppe des Positiv-Genannten doppelt lästig? Was soll die Mummerei? Wer mag eine bloße Glaubenspuppe bewundern? — Eine solche theologisirende oder Theologaster-Philosophie ist ganz dazu geeignet, jene weiche zum Mystizismus hinneigende Sentimentalität zu begünstigen, welche vor allem kraftvollen Denken und Handeln scheu zurücktritt, auf alles irdische Thun und Treiben der Uebrigen wehmüthig herunterblickt, und in gefühlvollen Betrachtungen über die Bedeutsamkeit und Heiligkeit von Dingelchen, die dem Ewigen gegenüber kaum der Beachtung werth sind, zerschmilzt — eine Richtung des Gemüthes, die Jean Paul im Titan mit schneidenden Worten so bezeichnet hat: „Ich habe diese verdammte Erhebung der Seele bloß aus Niedrigkeit öfters mit den englischen Pferdeschwänzen verglichen, die auch immer gen Himmel stehen, bloß weil man ihre Sehnen durchschnitten."

Würde nicht die Rede von dem versöhnlichen Sinne Christi, welcher ihn vermochte, für seine Feinde zu beten, und von seiner ganzen edeln, ihn zum Muster für die Menschheit erhebenden Gesinnung, zu unserer Zeit, wo so Viele übermüthig ausrufen, die Grundprinzipien des Christenthums, ja aller Religion müssen fallen, oder sie seien bereits gefallen, während sie weder fallen können noch werden, weit größere Wirkung thun, als das Gerede von der versöhnenden Zauberkraft des Blutes, von der Höllen- und Himmelfahrt? Sollten nicht Fragen folgender Art weit eher Anklang finden: Mahnt nicht der Genius der Tugend, der sich selbst aufopfernden Menschen- oder Vaterlandsliebe, wie der Genius der Mutterliebe und so mancher andere, an den alles durchwaltenden Geist, von dem jene nur Aeußerungen, Theile, kleine Theile nur sind? Was läßt sich in dieser Beziehung ahnen, mit vollem Rechte ahnen, wenn

unſere Erde mit der unermeßlichen Zahl der Geſtirne zuſammengehalten wird? Und wenn auch jene Genien der Menſchheit angehören, ſind darum die Menſchen ſelbſt etwa Götter, und unabhängige Weſen? Iſt darum nicht mehr das Geiſtige, Ideelle anzuerkennen und zu ehren, von dem eben jene Genien ein Ausfluß ſind, das ſie der Möglichkeit nach auf irgend eine Weiſe in ſich enthielt, ehe ſie der Wirklichkeit nach in einer Gattung endlicher Weſen in die Erſcheinung traten? Wer wird je unterdrücken das Gefühl der Menſchheit für das Alles Bindende, Ordnende, Vergeiſtigende? Wer iſt der, der auch in Bezug auf den Anblick der uns umgebenden Natur jenem unvergleichlichen Worte Göthe's widerſtände:

„Es webt in ewigem Geheimniß
Unſichtbar ſichtbar neben dir"! —

Weg doch von den Altären, die der Wahn und Aberglaube errichtet hat, und welche die Philoſophie wenigſtens nicht berufen iſt zu ſtützen, zu dem Altar der ewigen Wahrheit!

Daran knüpft ſich wie von ſelbſt jene Frage des Spinoza: „Welchen Altar baut ſich der, der die Majeſtät der Vernunft verletzt?"

Wehe euch, ihr Schwachgläubigen, die ihr, während ihr als Glaubenshelden auftreten wollet, ſattſam beweiſet, daß ihr wähnet, es wäre um das Chriſtenthum, die Religion, die Philoſophie, die Wiſſenſchaft geſchehen, wenn ihr nicht alle Idole der Vorzeit mit aufnähmet und erhieltet. Wahrlich ohne dieſe, und ſomit auch ohne euch beſteht Chriſtenthum, Religion, Philoſophie, Wiſſenſchaft: denn ihr Weſen iſt etwas ganz Anderes, als das, was ihr uns bietet, indem ihr dem Buchſtaben huldiget, und Miſchungen machet, welche ihre Unnatur genug verrathen. Ihr habt 's Wiſſen verlernt, und 's Glauben doch nicht recht gelernt. Ihr theologophiloſophiret, aber wir erblicken darin weder Gottes- noch Welt-Weisheit. Denn dieſe beſtehen wenigſtens nicht etwa darin, daß man eine einzelne Religion in ihrer Entſtellung gelten läßt, und ſie mit neuen Phraſen und Beweiſen zuſtutzt. „Es iſt nicht alles gut was Prieſter und eines Prieſters Creaturen ſagen," und eben ſo unrühmlich, dieſes zu pflegen, als wäre es für alle Zeiten beſtimmt.

Die Philoſophie möchte ſich namentlich an Schelling mit folgenden Worten wenden: Du haſt in ſüßer Selbſttäuſchung erklärt, du fühleſt dich verpflichtet, „mir, der ich der Schutzgeiſt deines Lebens war, nicht zu fehlen.“ Aber du haſt mir nur zu ſehr gefehlt. Wohl war ich dein Schutzgeiſt, ſo lange du warſt, wozu dich die herrliche Natur und eigene Bildung machte, ſo lange ich dir als die ewige Kraft galt, welche allen Licht ſpendet, die nicht lichtſcheu ſind, ſo lange du dich rein nur dem Unendlichen zuwandteſt; ja, du warſt einer meiner erſten Lieblinge, als du einſt in die Fußſtapfen Spinoza's trateſt, und begeiſtert die Einheit des Seienden verkündeteſt. Aber ſeit du der ſchlichten Auffaſſung der Dinge entſagt, ſeit du den Niſchen, worein die Menſchen das Göttliche geſtellt haben, und ihren Verzierungen ſo vielen Dienſt erwieſen haſt, als dieſem ſelbſt, ſeit du dir haſt einfallen laſſen, das Nicht-Heilige heilig zu ſprechen, und zu vergöttern, habe ich mich zurückgezogen. Meine Fittige werden nimmermehr etwas decken, deſſen Anblick und Name Widerwillen erregt, wie ganz beſonders das, was ſich Satanologie nennt. Glaubſt du nicht, daß jener Name unter Hunderten neun und neunzig unwillkürlich an das Wort mahnt: *ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ!* wie an das: „Du ſollſt den Herrn deinen Gott anbeten und ihm allein dienen.“ Ueberlaß doch den Satan, Diabolos, Beelzebub, Antichriſt der Finſterniß, die ſie erzeugt hat, und verliere nicht Worte an das Höllenreich und ſeine Larven. Willſt du das Böſe behandeln, wohlan, ſo thue es, ohne den Böſen herbeizurufen, den Schalk; mühe dich auch nicht ab, das Böſe zur Potenz zu erheben. Dein hoher Beruf iſt, die Netze des Truges, des Wahnes, der Verblendung zu zerreißen, Andern das ekle Geſchäft überlaſſend, die Maſchen derſelben mühſam zuſammenzuhalten. Ich bin gewiß, daß du ihre Plane nicht begünſtigen willſt, aber wirke ihnen ſo offen entgegen, als alle Wahrheitsfreunde es von jeher gethan, als es auch Chriſtus gethan, und eben dadurch ſich als Sohn des lebendigen Gottes, als das Organ der ewigen Wahrheit beurkundet hat. Es iſt nicht Sache des Weiſen, um die Gunſt derer zu buhlen, welche an Worten hängen, und ihnen zu Liebe wieder mit Worten ein Syſtem zu bereiten. — Wage es

wenigſtens nicht, Jünglinge, welche freien Gebrauch von der Vernunft machen wollen, davon zurückzuſchrecken, und ihnen denſelben auf irgend eine Weiſe zu verkümmern: denn du vermöchteſt durch nichts ihnen jene höchſte Himmelsgabe zu erſetzen. Wie gefährlich iſt für Viele die Bezeichnung: Negative Philoſophie = Vernunftphiloſophie. — Könnte ſich dein ehemaliger Gegner Jacobi, wofern er wieder erſtände, vom Erſtaunen erholen, wenn er, der ſtets nur Verehrung der moraliſchen Würde und Hoheit des Stifters unſerer Religion forderte, dich eine Chriſtologie mit allen jenen Zuthaten, deren oben gedacht worden iſt, vortragen hörte, und die Schlagwörter „Verſöhnung, Rechtfertigung“ u. ſ. w. vernähme? Und meinſt du, daß unter den Lebenden nicht die Meiſten dieſes Staunen theilen, während es nur bei Wenigen in Bewunderung übergeht? — Verede dich doch nimmermehr, von der „Metropole der deutſchen Philoſophie“ aus eine „entſcheidende Wirkung“ hervorzubringen, ſo lange du nicht mehr wie einſt das All, ſondern das Alles verherrlichſt, ſo lange du nicht mehr die nature divinisée *), wie Frau von Staël ſagte, allein erhebſt, ſondern die Vergötterung der Unnatur, geſchehe es auch unter noch ſo einſchmeichelnder Form, hinzufügſt. — Sollteſt du aber den freien Aufſchwung des Geiſtes zu dem Einen, dem Allumfaſſenden, als ſei dieſes an ſich für den Frommen ungenügend, durch Warnung vor dem Nihilismus zu hemmen ſuchen, ſo werden die der Vernunft Vertrauenden alſo dir antworten: Der eigentliche Nihilismus, das unſelige Streben, das an ſich Eitle, Leere, Hohle, das zu der Religion hinzugedichtet worden iſt, das baare Nichts für immer geltend zu machen, iſt es, was unſern Nihilismus hervorruft; dieſer iſt gegründet auf die heilige Scheu, das zu religiöſer Wahrheit zu ſtempeln, was das Gepräge verjährten Irrthums und verſchleppten Wahnes an ſich trägt, und das Ungöttliche zum Göttlichen zu erheben; er iſt gegründet auf die ächte Pietät gegen das

*) In Bezug auf das Denken ſagt ſie: (si) penser est, comme le dit *Spinosa*, s'identifier avec la nature par l'intelligence, et devenir un avec elle.

Ewige, welche das Fabel- und Sagenhafte zurückweist, und alles negirt, was des Höchsten unwürdig ist. So erzittern wir nicht vor dem Namen Nihilisten, womit ihr uns niederzuschmettern wähnet. Das Nihil, das ihr neben der Gottheit angebetet wissen wollet, wird von uns schonungslos annihilirt. Keine Machtsprüche, keine Schlagtitel werden uns zurückhalten, ihr allein zu dienen.

(Alles Gesagte gilt nicht der Person, sondern rein nur der Lehre, und auch dieser bloß, wofern sie in den oben bezeichneten Quellen richtig angegeben ist. ——— Magis amica veritas. — Unser Athem ist die Freiheit. — Die Philosophie darf nicht zum Schemen werden.)

Wie wohlthätig ist doch der Aufblick von dem nichts als Variationen aufweisenden, sich mit allen Lieblingsmeinungen der Menschen sanft abfindenden, durch Mythen eingewiegten Katheder-lehrer — zu dem Weisen, der sich selbst immer gleich blieb, der keine Schonung gegen den Wahn bewies, der „unice securus“ dachte und lebte, und den Steffens durch das treffliche Wort verherrlicht hat: „Nur derjenige, der sich selbst auf eine ewige Weise Genüge leistet, ist frei. Gelingt es dir, an seinem Leben Theil zu nehmen, dann erst magst du auch selbst frei sein, wie er.“ (Steffens, Was ich erlebte. Dritter Band. S. 283.)

Hegel's Philoſophie.

Der Hegelianismus drehet sich um folgende Hauptsätze:

Das Absolute ist seinem Wesen nach ideell*) oder denkend: es findet darin ein ewiger Prozeß, eine ewige Bewegung Statt, wonach es sich zunächst selbst entäußert, in der Form des äußerlichen Daseins darstellt, in ein Anderes, die Natur, umschlägt, sodann aber aus diesem Andernsein wieder in sich selbst zurückschlägt, zu sich selbst zurückkehrt, sich im menschlichen Geiste völlig manifestirt.

Da das Absolute ideell oder Idee ist, kann man folglich sagen: Die Philosophie ist die Wissenschaft der Idee; und die Idee wird in dreifacher Beziehung aufgefaßt:

1) als Idee an sich, als reine logische Idee;
2) als Idee in ihrem Andernsein, ihrer Aeußerlichkeit, als Natur;
3) als die aus ihrem Andernsein in sich zurückkehrende Idee, der menschliche Geist.

Daraus ergibt sich die Eintheilung der Philosophie in

Logik;
Naturphilosophie;
Geistesphilosophie.

Der Inhalt der Logik ist das Absolute, Göttliche an sich, wie es, nach popularem Ausdrucke, „vor der Erschaffung der Welt" war; dies schließt in sich, daß im Allgemeinen sein Wesen, seine Actuosität, sein Streben nach Schaffen, der in demselben vor sich

---

*) Hegel unterscheidet zwischen ideell und ideal; das erstere bezieht sich auf alles Geistige, das letztere auf das Schöne. S. Logik I. S. 164. (Zudem bedeutet ideell bisweilen, was bloß in der Idee, in Gedanken existirt, wie wenn es heißt: „das Verstandes-Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ist ein unwahres, ein ideelles." Encykl. S. 109.)

gehende Prozeß, vermöge deſſen alles, was der Möglichkeit nach in ihm liegt, verwirklicht werden ſoll, berückſichtigt werde.

Ein alles umfaſſender Satz iſt folgender: „Gott iſt die Bewegung des Subjects (des Geiſtes) von ſich aus auf ſich zurück.“ *)

Ehe wir die einzelnen Theile der Philoſophie, die eben angeführt worden ſind, durchgehen, wollen wir das Nämliche, was hier ſchematiſch vorgelegt wurde, ausführlicher behandeln, mit ſteter Berückſichtigung der Terminologie des Hegel'ſchen Syſtems.

Idee und Ideelles ſind die einzigen Ausdrücke, welche bis dahin für die Bezeichnung des Urprincips gebraucht worden ſind, allein es kommen daneben alle Wörter, welche ſich auf das Geiſtige beziehen, vor, zunächſt die verwandte Benennung Begriff, ſodann: Denken, Geiſt, Vernunft. Es muß uns alſo Alles daran gelegen ſein, zu wiſſen, wie dieſe Ausdrücke genommen werden.

Wie ſchon bei Schelling die Thätigkeit über das Feſtbeſtehende geſetzt, und dieſes gleichſam als ein Erſtarrtes erklärt wurde, ſo iſt bei Hegel die Actuoſität, die abſolute Bewegung, der Verlauf, der Prozeß ebenfalls das, was überall vorangeſetzt wird; wie ſich außerdem bei Schelling, ungeachtet der Identität des Realen und Idealen, doch in den Behauptungen über das Subject-Object, über die Ideen und die ideelle Welt u. ſ. f. die Superiorität, der Vorrang des Idealen hervorthat, ſo iſt bei Hegel das ideelle Wirken, die Geiſtigkeit das Erſte, ja in der Weiſe, daß das Reale zuerſt gleichſam ignorirt zu werden ſcheint. Es frägt ſich nun, ob das Ideelle, da vom Reellen zunächſt geſchwiegen wird, und ausſchließlich von Geiſt, Vernunft u. ſ. w. die Rede iſt, das Einzige ſei. Bei genauer Prüfung zeigt ſich, daß ein Ideelles geltend gemacht wird, das zugleich ein Reelles an ſich hat, oder eine ſich in der Realität oder Ausdehnung nothwendig darſtellende Idealität; Innerlichkeit und Aeußerlichkeit ſind unzertrennlich; Denken und Sein, Begriff und Weſen werden als einander entſprechend, als aufs innigſte verwebt, als Eines ausdrückend betrachtet. Alle jene Ausdrücke, welche gewöhnlich einzig auf das Nichtſinnliche, Subjective

*) Hegel's Werke, Bd. XII. S. 13.

bezogen werden, sind im Hegel'schen Systeme in einem weitern Sinne genommen, so nämlich, daß zugleich die sinnliche, objective Seite mit bedacht ist.

Der Begriff ist theils als subjectiver, theils als objectiver zu fassen. In der ersten Bedeutung bezeichnet er, der gewöhnlichen Erklärung gemäß, eine allgemeine Vorstellung, in der zweiten aber das die besondern Dinge in sich Begreifende, wie begreifen bald vorstellen, bald real in sich fassen bedeutet. (Wir werden später sehen, wie auch Urtheil und Schluß eben so nicht nur eine subjective, sondern auch eine objective Bedeutung erhalten.) — In beiden Beziehungen läßt sich nochmals unterscheiden, ob der höchste Gattungsbegriff, oder unter demselben stehende Gattungsbegriffe gemeint seien. Jener läßt sich der absolute Begriff nennen, und schließt Alles in sich. Bei diesen kommt der ganze Umfang der eine Gattung ausmachenden Gegenstände, sowohl der bereits gegebenen, als der noch möglichen, mit dem Inhalte der Vorstellung, nach welcher die ihr entsprechenden Objecte sich gestalteten, und welche die Menschheit in sich aufzunehmen vermag, völlig überein: das Wesen, die Natur, die Sächlichkeit, und hinwieder der Begriff machen Eines und dasselbe aus. „Wenn wir von den Dingen sprechen wollen, so nennen wir die Natur oder das Wesen derselben ihren Begriff." — „Die Natur, das eigenthümliche Wesen, das wahrhaft Bleibende und Substantielle bei der Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit des Erscheinens und der vorübergehenden Aeußerung ist der Begriff der Sache, das in ihr selbst Allgemeine." — Das ideelle, das beseelende Element wird besonders durch folgende Stellen (aus der zweiten Vorrede zur Logik) bezeichnet. „Aber diese Gedanken aller natürlichen und geistigen Dinge; selbst der substantielle Inhalt, sind noch ein solcher, der vielfache Bestimmtheiten enthält, und noch den Unterschied einer Seele und eines Leibes, des Begriffs und einer relativen Realität an ihm hat; die tiefere Grundlage ist die Seele für sich, der reine Begriff, der das Innerste der Gegenstände, ihr einfacher Lebenspuls, wie selbst des subjectiven Denkens derselben ist. Diese logische Natur, die den Geist beseelt, in ihm treibt

und wirkt, zum Bewußtſein zu bringen, dies iſt die Aufgabe." — „Der Begriff ſelbſt wird nicht ſinnlich angeſchaut oder vorgeſtellt; er iſt nur Gegenſtand, Product und Inhalt des Denkens, und die an und für ſich ſeiende Sache, der Logos, die Vernunft deſſen was iſt, die Wahrheit deſſen was den Namen der Dinge führt. Am wenigſten iſt es der Logos, was außerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft gelaſſen werden ſoll."

Der Gegenſatz von einem ſubjectiv für ſich Seienden, und einem zweiten ſolchen Seienden, einem Objectiven, iſt als aufgehoben anzuſehen, und das Sein als reiner Begriff an ſich ſelbſt, und der reine Begriff als das wahrhafte Sein erkannt.*) Das ſubjective Denken entſpricht dem objectiven Sein; der ſubjective Begriff dem objectiven Weſen der Dinge. Es iſt überall nur der Begriff zu beachten, wie er vorangeht als Norm für die einzelnen Erſcheinungen, wie er ihre innerſte Natur ausmacht, und wie er auch in dem menſchlichen Bewußtſein auftritt. Das Denken, Begreifen iſt als ein Akt unſerer Geiſtesthätigkeit zu betrachten, welcher einer analogen außer uns vorhandenen abſoluten ideellen Thätigkeit entſpricht, welche ſich durch die Dinge hindurch gleichſam als ihr Kern manifeſtirt. Die geiſtige Urthätigkeit, welche ſich in der Erſcheinungswelt kundgibt, der Typus der Gattungen und Arten ſpiegelt ſich, ſo wie ſie ſind, in uns ab.

Von der Idee heißt es ebenfalls: „Die Idee iſt das Wahre an und für ſich, die abſolute Einheit des Begriffes und der Objectivität; ihr ideeller Inhalt iſt kein anderer als der Begriff in ſeinen Beſtimmungen; ihr reeller Inhalt iſt nur ſeine Darſtellung, die er ſich in der Form äußerlichen Daſeins gibt, und dieſe Geſtalt in ſeiner Idealität eingeſchloſſen, in ſeiner Macht, ſo ſich in ihr erhält." (Encykl. S. 195.)

Die Vernunft wird wiederum definirt als „die einfache Identität der Subjectivität des Begriffes und ſeiner Objectivität und Allgemeinheit." Sie iſt nicht etwa bloß ein Vermögen unſers

*) Logik. I. S. 50.

Geiſtes, ſondern auch die Urkraft, die ſich beſonderte, Objecte ſich gegenüberſtellte, in dieſen aber ihre Subjectivität zu bewahren wußte.

Eben ſo iſt der Geiſt „das Gewußte und ſich Wiſſende"; „das allgemeine ſtubſtantielle Selbſtbewußtſein." Der abſolute Geiſt umfaßt alles geiſtige Leben der denkenden Individuen als Einheit gedacht, und iſt das in der Menſchheit ſich ſeiner ſelbſt bewußt gewordene ideelle Princip.

Auf den innigen Zuſammenhang des Denkens und des Seins, wonach ſie ſich völlig entſprechen, ja ſich einigen, gründet ſich auch der Satz, der aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen paradox klingt, und vielfach angegriffen worden iſt: Was vernünftig iſt, iſt wirklich, und was wirklich iſt, iſt vernünftig.*)

Obgleich alſo Hegel ſein Princip ſtets durch Ausdrücke bezeichnet, welche Geiſtigkeit ausdrücken, und ſich über Philoſopheu, welche dem Realeu gleiche Rechnung tragen, weit erhebt, läßt er ſich denn doch nichts angelegener ſein, als zu behaupten, er lehre unbedingte Einheit der Subjectivität und Objectivität, er anerkenne kein Subjectives, welches rein nur Subjectives ſei, das Urprincip gelte ihm als Subject-Object, er nehme keine Innerlichkeit an, zu der nicht weſentlich Aeußerlichkeit gehöre. Er ſagt in der Recenſion der Schrift: „Ueber Hegel's Lehre, oder abſolutes Wiſſen und moderner Pantheismus": „Es heißt in der Phänomenologie: „„die Geſtalt der Religion enthält nicht die Geſtalt des Geiſtes, wie er als vom Gedanken freie Natur, noch wie er vom Daſein freier Gedanke iſt, ſondern ſie iſt das im Denken erhaltene Daſein, ſowie ein Gedachtes, das ſich da iſt."" Alſo der Gegenſtand in der Religion iſt weder das Daſein abſtrahirt vom Denken (die Natur als die Idee in der einſeitigen Form des Daſeins), noch der Gedanke abſtrahirt vom Daſein (der Geiſt als die Idee in der einſeitigen Form des Denkens, alſo der endliche Geiſt, oder das Denken abſtract überhaupt, was gleichfalls endliches Denken iſt), ſondern Daſein, welches Denken, und Denken, welches Daſein iſt." Es iſt merkwürdig zu ſehen, wie im Anfange dieſer

*) Vergl. Strauß gegen Menzel.

Stelle geradehin von zwei Geſtalten des Geiſtes die Rede iſt, ganz entſprechend der Aeußerung, es gebe ſowohl einen idellen, als auch reellen Inhalt der Idee.

Auf ähnliche Weiſe äußern ſich die Hegelianer. So bemerkt Strauß gegen Menzel: „Wer Hegel's Logik geleſen hat, der weiß, daß ſie nicht auf die Seite des Geiſtes, im Gegenſatze zur Natur, gehört, ſondern eben nur die Expoſition jenes Schelling'ſchen Indifferenzpunktes zwiſchen beiden iſt. Die Identität von Subject und Object, welche Schelling als intellectuelle Anſchauung nur poſtulirte, hat Hegel in ſeiner Phänomenologie und Logik deducirt und explicirt. Die Logik gibt die Kategorien und Begriffe nur in der indifferenten Form, wie ſie das Innerſte ſowohl des natürlichen als des geiſtigen Lebens ausmachen, oder ſie entwickelt das Weſen Gottes, wie es vor Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes, rein in ſich ſelbſt betrachtet, iſt.“ — Gleichermaßen macht Michelet Schelling folgenden Vorwurf: „Schelling vergißt, daß der göttliche Gedanke, das iſt eben der logiſche Begriff, das Lebendige und Wirkliche ſelber iſt.“

Man wird hier unwillkürlich an Hegel's Aeußerung über das Meinen erinnert: „Die Meinung erfährt, daß es anders gemeint iſt, als ſie meinte.“ Denn wer vermuthete leicht gleich anfangs bei dem feierlichen, auch auf die Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthum ſich ſtützenden, Gerede von Geiſt und nichts als Geiſt, daß denn doch nicht lauter Geiſt gemeint ſei, daß das objective, reale Moment ſo gut als in andern pantheiſtiſchen Syſtemen mit aufgenommen werde? Wer dachte daran, daß allen den Wörtern, die einen entſchiedenen Gegenſatz gegen das Ausgedehnte, das Körperliche bilden, und nichts als Geiſtigkeit bezeichnen, eine Nebenbedeutung beigelegt werde, welche ſich auf jenes ſelbſt mit bezieht? oder daß das Objective ſich, man weiß nicht recht wie, neben dem Subjectiven einfinde? Andere Philoſophen ſahen, wie der jüngere Fichte ſagt, die „radikale Unangemeſſenheit“ einer ſolchen Bezeichnungsweiſe ein, und ſie hätten ſich geſcheut, von Denken, Vernunft u. ſ. f. zu ſprechen, mit der Forderung, daß die Begriffe dieſer Wörter auch ihr Gegentheil friedlich in ihren Schooß aufnehmen ſollen.

Mag Hegel immerhin, indem er das Absolute Subject nennt, und vom Objectiven meistens schweigt, selbstgefällig sich, mit Rücksicht auf Schelling, so vernehmen lassen: „Der Ausdruck der Einheit des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens u. s. f. hat das Ungeschickte, daß Object und Subject u. s. f. das bedeuten, was sie außer ihrer Einheit sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt;“ *) so werden Andere es eben so ungeschickt finden, wenn zwar das Subject an die Spitze gestellt wird, dieses dann aber das Objective als Complement erhält.

Wenn schon Hegel aus seinem Verfahren einige Vortheile zieht, so ist es ihm hinwieder in andern Beziehungen nachtheilig. Namentlich fällt ihm Mangel an Bestimmtheit in Rücksicht auf die wichtigste Frage nach dem Verhältnisse des Reellen zum Ideellen zur Last. Bald stützt er sich, wie wir bereits sahen, besonders wenn etwa Verwunderung darüber geäußert wurde, wie denn aus der Idee, dem Denken, dem Geiste, das Entgegengesetzte, die Ausdehnung, das Sein, das Körperliche hervorgegangen sei, darauf, sein Princip habe eben so gut einen reellen als einen ideellen Inhalt, es sei nie und nirgends von einem Denken ohne Sein oder Dasein, einem Subjectiven, dem nicht ein Objectives gegenüberstehe, u. s. w. die Rede. Bald aber verherrlicht er das Geistige so, daß das Nicht-Geistige davor gleichsam verschwindet, Jeder indessen, der sich durch diese Schilderungen nicht blenden läßt, gestehen muß, daß Vieles nur bildlich gemeint sein kann, oder nur bis auf einen gewissen Grad gilt, und über dem oft nicht erwähnten und doch supponirten, oft auch genannten, aber dem Subjectiven unendlich nachgesetzten Objectiven immer ein gewisses Helldunkel schwebt. Neben den Aeußerungen über das Zusammengehören der Sub- und Objectivität, und der Erklärung, daß der Gedanke des reinen (bestimmungslosen) Seins eben so sehr reines Sein als reiner Gedanke ist, kommen Stellen folgender Art vor: „Die absolute Freiheit der Idee ist, daß sie nicht bloß ins Leben übergeht, noch als endliches

*) Phänomenologie, S. 30.

Erkennen dieselbe in sich scheinen läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee, als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen." *) — „Dieses Entlassen seiner (des Begriffes) aus der Form seiner selbst in die Gegensätze der sinnlichen Unmittelbarkeit ist die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich." **) „Das Werden setzt ein Sein, ein Insichbestehen voraus, das der Geist nur als Raum anzuschauen vermag."

Alle jene Ausdrücke: sich entschließen, anschauen, Freiheit u. s. f. sind unverkennbar nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen; denn Hegel's Urwesen besitzt nicht Selbstbewußtsein in der gewöhnlichen Bedeutung. So aber ist es gewiß erlaubt zu sagen: man weiß nie recht, wenn von Geistigkeit die Rede ist, wie weit das rein Geistige geht, und wie das nicht rein Geistige sich darein verläuft.

So viel läßt sich einzig ausmachen: das Ideelle herrscht entschieden vor; die Idee ist das Erste und das Letzte; sie ist das Wesentliche, das Bestimmende, sich auf jede Weise Manifestirende, immer siegreich Hervortretende; das Reale ist eine Hülle der Idealität, und ihr Ausdruck. — Wenn schon Alles a priori hergeleitet wird, so kann man sich doch nicht verhehlen, daß es im Grunde auf folgendem Schlusse a posteriori beruhet: Weil im Menschen der Geist das ist, was seinen höchsten Vorzug ausmacht, so muß auch Geistiges, auf welche Weise es immer sei, das Wesenhafte ausmachen, es muß ihm durchaus das Primat zuertheilt werden. — Hegel erklärt sich daher gegen die von Schelling aufgestellte Identität des Realen und Idealen also:

„Weil die Idee a. Prozeß ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins u. s. f. falsch; denn die Einheit drückt abstracte, ruhig beharrende Identität aus. Wie sie b. Subjectivität ist, ist

*) Encyklopädie, S. 214.

**) Phänomenologie, S. 763.

jener Ausdruck eben ſo falſch; denn jene Einheit drückt das An-ſich, das Subſtantielle der wahrhaften Einheit aus: das Unendliche erſcheint ſo als mit Endlichem nur neutraliſirt, ſo das Subjective mit dem Objectiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche eben ſo ſehr über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Objectivität. Die Einheit der Idee iſt Subjectivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch weſentlich von der Idee als Subſtanz zu unterſcheiden, wie dieſe übergreifende Subjectivität, Denken, Unendlichkeit von der einſeitigen Subjectivität, von dem einſeitigen Denken, der einſeitigen Unendlichkeit, wozu ſie ſich urtheilend, beſtimmend herabſetzt, zu unterſcheiden iſt.“ *)

Hier tritt das Uebergreifen, das Uebergewicht des ideellen Momentes ſehr ſtark hervor, zugleich aber deutet das Ende der Stelle hinlänglich darauf hin, daß unter dem Subjectiven in ſeiner urſprünglichen Haltung etwas Anderes gemeint ſei, als unter dem, was wir in Bezug auf uns ſo nennen. Und was hier, im Gegenſatze gegen Schelling's Lehre, behauptet worden iſt, wiederholt ſich vielfach in Hegel's Werken. Ueberall tritt uns die Subjectivität, Geiſtigkeit als das Ueberwiegende entgegen, aber nirgends wird darüber genügender Aufſchluß ertheilt, was das Urſeiende an ſich ſei, und wie ſich das Reale zum Ideellen verhalte. Daher die manigfaltigſten Deutungen des Syſtems, indem die Einen darin nicht nur das Vorwalten und die Alleinherrſchaft des Denkens, ſondern auch ein Entſtehen des Objectiven aus dem Subjectiven zu finden glauben, Andere behaupten, die Bewegung, Spannung, der Prozeß ſei das Primitive, ohne ein Subſtantielles, ein Subſtrat, noch Andere ein Subſtantielles annehmen, welches neben dem Idealen, im gewöhnlichen Sinne genommen, auch ein Reales enthalte, doch ſo, daß das Ideale dominire. Für die erſte Anſicht ſcheinen die ſtets wiederkehrenden Formeln zu zeugen: die Idee entfremdet ſich, entäußert ſich, entläßt die Natur aus ſich,

*) Encyklopädie, S. 199.

ſchlägt in die Natur um; das Subject ſetzt ſich ein Object entgegen; die Natur iſt die Idee in ihrem Andersſein u. ſ. w. Alle dieſe Ausdrücke ſcheinen auf eine Entſtehungsweiſe, ein Hervorgehen des Realen aus dem Ideellen hinzuweiſen. Aber der Begriff der Schöpfung fällt in dieſem Syſteme, wie in jedem andern pantheiſtiſchen, ganz weg; an ein eigentliches Entſtehen oder Werden des Realen iſt gar nicht zu denken. Und Natur bezeichnet das ſich ordnende All. Die zweite Anſicht — welche beſonders folgende Worte von Chalybäus ausdrücken: „ein Weltgebäude, was aus lauter gegenſeitigen Verhältniſſen, Spannungen, Beſtimmungen beſteht, ohne ein Etwas, das ſich ſpannt, beſtimmt! denn das Hegel'ſche Etwas, obſchon es etwas Solides zu bedeuten ſcheint, iſt dennoch auch nur ein mit Nichts gefüllter Ballon“ — verflüchtigt denn doch Alles auf eine Schwindel erregende Weiſe; und daß Hegel das Subſtantielle anerkannt habe, geht aus vielen Stellen, z. B. folgender, ſattſam hervor: „Die Idee iſt als ſolche zunächſt nur die Eine, allgemeine Subſtanz; ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit iſt, daß ſie als Subject, und ſo als Geiſt iſt.“ Die dritte Anſicht, welche mit dem bereits früher Erwähnten zuſammenſtimmt, iſt ohne Zweifel die richtige, wenn ſie ſchon von der Form, in welche Alles eingepaßt iſt, abzuweichen ſcheint. Hegel hat ſich die Freiheit genommen, in das Ideelle ſelbſt das Reelle aufzunehmen; indem er nur von dem Ideellen ſpricht, denkt er an das Real-Ideale; er gibt gar keine Trennung von dem Geiſtigen und Körperlichen zu; dies iſt ein bloßer Gegenſatz, welchen unſer Verſtand macht; in der Wirklichkeit macht beides innig Eins aus; weil aber die Geiſtigkeit das Bedeutſamſte, das eigentlich Weſentliche iſt, läßt ſich das Seiende überhaupt als Ideelles oder Idee bezeichnen. Idealität und Realität, Subjectivität und Objectivität, Innerlichkeit und Aeußerlichkeit ſind correlate Begriffe, von denen der eine ohne den andern gar nicht gedenkbar iſt. Der Charakter des Syſtems iſt abſoluter Idealismus, in ſofern das Geiſtige übergreift, aber dieſes Uebergreifen ſetzt ja ſelbſt etwas mit ihm Verbundenes voraus, und wenn ſtatt des abſoluten Idealismus der Ausdruck Monismus des Gedankens oder Denkens gebraucht wird, ſo iſt dabei

wieder nur dieſes Uebergewicht des geiſtigen Momentes zu berückſichtigen, und daran zu erinnern, wie alle jene Ausdrücke: Begriff, Idee, Geiſt, Vernunft, alſo auch Gedanke neben der ſubjectiven eine objective Bedeutung haben. Damit hängt aufs innigſte die ſtets wiederkehrende Behauptung zuſammen, daß die Idee weſentlich concret ſei. Die entſcheidendſte Aeußerung Hegel's über die Einheit deſſen, was ſonſt einander contradictoriſch entgegengeſetzt wird, wie namentlich des Geiſtigen und Nichtgeiſtigen, iſt folgende: „Die Idee kann als die Vernunft, ferner als das Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, als das, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann, gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältniſſe des Verſtandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in ſich enthalten ſind.“ „Der Verſtand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee geſagt wird, als in ſich widerſprechend aufzuzeigen. Dies kann ihm eben ſo heimgegeben werden, oder vielmehr iſt es ſchon in der Idee bewerkſtelligt; — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht ſo leicht, wie die ſeinige iſt. Wenn der Verſtand zeigt, daß die Idee ſich ſelbſt widerſpreche, weil z. B. das Subjective nur ſubjectiv, und das Objective demſelben vielmehr entgegengeſetzt, das Sein etwas ganz anderes als der Begriff, und daher nicht aus demſelben herausgeklaubt werden könne, eben ſo das Endliche nur endlich und gerade das Gegentheil vom Unendlichen, alſo nicht mit demſelben identiſch ſei, und ſofort durch alle Beſtimmungen hindurch, ſo zeigt vielmehr die Logik das entgegengeſetzte auf, daß nämlich das Subjective, das nur ſubjectiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich ſein ſoll u. ſ. f., keine Wahrheit hat, ſich widerſpricht, und in ſein Gegentheil übergeht, womit dies Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme, als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente ſind, ſich als ihre Wahrheit offenbart.“ *)

*) Encyklopädie, §. 214.

Hieraus geht aufs deutlichſte hervor, daß Hegel es für eine beſchränkte Verſtandesanſicht erklärt, wenn man Unendliches und Endliches, Ideelles und Reelles abſondert, und daß er es als höchſte Aeußerung der Vernunft anſieht, wenn ihre Einheit und Zuſammengehörigkeit anerkannt wird. Man darf ſich daher, wenn auch etwa von dem Setzen, Gegenüberſtellen des Realen u. dgl. die Rede iſt, oder wenn es heißt: die Idee iſt der freie, ſich ſelbſt zur Realität beſtimmende Begriff, nicht irre machen laſſen, noch ein förmliches Entſtehen, Werden der Realwelt annehmen, hat ja doch auch Schelling ſo oft davon geſprochen, wie das Subject ein Object ſetze. Wird eben ſo der Bewegung aus dem Subjectiven ins Objective gedacht, ſo iſt dabei einzig an die Priorität des Geiſtigen (ohne ein Vorhergehen der Zeit nach) zu denken. Werden ſogar Verſuche gemacht, das Denken als vor dem Sein vorausgehend darzuſtellen, und den Begriff der Möglichkeit für ſich allein feſtzuhalten, ſo iſt dennoch augenſcheinlich, daß feſtgeſetzt wird, das Sein ſei in und mit dem Denken gegeben, *) es ſei, wie es oben lautete, keine Möglichkeit, die nicht ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt habe, das Objective hänge dem Subjectiven an. Und erwägt man, daß das Denken ſelbſt nur ein potentielles, implicites iſt, ſo überzeugt man ſich um ſo mehr, wie Idealität und Realität durchaus eine Einheit bilden. Wer den Gang betrachtet, den Hegel in der Logik eingeſchlagen hat, findet namentlich darin, daß vom Sein in ſeiner völligen Unbeſtimmtheit ausgegangen wird, ein ſtarkes Belege dafür, daß ſein Princip wie Ideelles, ſo auch Reelles in ſich ſchließt.

Wohl kommen uns ſogar die Worte entgegen: „Das Erzeugen der Welt als eines von dem Geiſt geſetzten“ (Encyklopädie, S. 362.); allein auch dieſe werden uns nicht irre machen. Es lohnt ſich nicht einmal der Mühe, die Unſtatthaftigkeit der Schöpfung aus Nichts, und die daraus herfließende Conſequenz, daß das Reelle gleich ewig ſei wie das Ideelle, wenn auch durch dieſes beſtimmt,

*) „Das ſpeculative Wiſſen weiß Gott als Denken oder reines Weſen, und dieſes Denken als Sein und Daſein.“ Phänomenol., S. 552.

darzuthun; wir dürfen nur das ins Auge faſſen, was Hegel ſelbſt über die Scheidewand bemerkt, welche vom Dualismus zwiſchen Gott und Welt aufgeführt wurde. Wenn er in unzähligen Beziehungen das trennende, ſpaltende Verfahren des Verſtandes tadelt, ſo wirft er ihm namentlich hierbei vor, daß er die höchſte Einheit zerlegt, und Gegenſätze, die nie und nirgends waren, ſelbſt geſchaffen, und ſich, um mich ſo auszudrücken, zum Schöpfer der Schöpfung aufgeworfen habe. *)

Das Bisherige findet ſeine Beſtätigung vorzüglich in Hegel's Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes. „Gott iſt in ſeinem Weſen Gedanke, Denken ſelbſt, wie auch weiter ſeine Vorſtellung und Geſtaltung, ſowie die Geſtalt und Weiſe der Religion als Empfinden, Anſchauen, Glauben u. ſ. f. beſtimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts als eben jenes Innerſte für ſich zum Bewußtſein bringen, jenen denkenden Puls denkend zu erfaſſen. Das Erkennen mag hierin einſeitig ſein, und zur Religion noch mehr und weſentlich Empfindung, Anſchauen, Glauben gehören, ſo wie zu Gott noch weiter als ſein denkender und gedachter Begriff, aber dieſes Innerſte iſt darin vorhanden, und von dieſem zu wiſſen heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in ſeiner weſentlichen Beſtimmtheit wiſſen.**) (Wenn Gott als Denkendes, als Denken, Gedanke, Begriff bezeichnet wird, ſo geſchieht dies nur, um das eigentliche Weſen, den Grundcharakter hervorzuheben; es wird nicht ausgeſchloſſen, daß mehr und Anderes zu ihm gehöre — das göttliche Denken iſt dem Pulſe zu vergleichen; es pulſirt in dem All — wir faſſen die Innerlichkeit oder das Innerſte auf, wobei Aeußerlichkeit, Aeußeres vorausgeſetzt wird.) — „Man muß erkennen, daß die Materie, die man ſo auf der einen Seite hat, ſelbſt zur andern Seite, der Form gehört. Die Thätigkeit Gottes ſelbſt, die einfache Einheit mit ſich iſt die Materie, das Beſtehen überhaupt; die Form iſt die Veränderung. Aber das Eine iſt nicht ohne das Andere, ſie

*) Vgl. Chalybäus, S. 308.

**) Hegel's Werke, Bd. XII. S. 420.

ſind vielmehr beide daſſelbe." *) — „Die Wahrheit iſt in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr ſelbſt iſt, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch ſich ſelbſt Zwecke vollbringt, das iſt die unendliche Thätigkeit des Zweckes. Der Zweck vollbringt ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit realiſirt er ſich, ſchließt ſich ſo mit ſich zuſammen. — Der Zweck iſt nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, ſo wie die Realität identiſch ſind mit dem Zwecke: ſo iſt der Zweck vorhanden als an ihm ſelbſt die Realität habend, und er iſt nicht etwas Subjectives, Einſeitiges." **) — „Das Organiſche iſt an ihm ſelbſt das Zweckmäßige, ein an ihm Unendliches, es iſt in ſich zurückkehrender Zweck. — Das Organiſche iſt ſich das Erſte; das Unorganiſche hat nur den Schein des Seins an ihm." ***) — „Subject iſt das Organiſche; das Andere erſcheint als Object, verwandelt ſich aber dazu, das Prädicat des Organiſchen zu ſein, ihm zu eigen geſetzt zu werden." †) — „Der Begriff, und vollends der abſolute Begriff, der Begriff an und für ſich ſelbſt, der Begriff Gottes, iſt für ſich zu nehmen, und dieſer Begriff enthält das Sein als eine Beſtimmtheit, Sein iſt eine Beſtimmtheit des Begriffs. — Der Begriff iſt dies Allgemeine, welches ſich beſtimmt, beſondert." ††)

„Der Begriff iſt dieſe Totalität (des Denkens und des Seins), die Bewegung, der Prozeß, ſich zu objectiviren. Der Begriff als ſolcher, verſchieden vom Sein, iſt ein bloß Subjectives; das iſt ein Mangel. Der Begriff iſt aber das Tiefſte, Höchſte; aller Begriff iſt dies, dieſen Mangel ſeiner Subjectivität, dieſe Verſchiedenheit vom Sein aufzuheben, ſich zu objectiviren; es iſt ſelbſt das Thun, ſich als ſetzend objectiv hervorzubringen." †††) (Der Begriff, das Denken, das Subjective

---

*) Ebendaſelbſt S. 453.
**) S. 456.
***) S. 461.
†) S. 462.
††) S. 473.
†††) S. 474.

ſind für ſich allein mangelhaft, unvollſtändig; ſie erhalten ihre volle Bedeutung erſt durch die Aufhebung ihrer Verſchiedenheit vom Sein, vom Objectiven, Realen; nur Subjectivität und Objectivität zuſammen bilden ein Ganzes. Es muß aber vom Subjectiven als dem bedeutendern Momente ausgegangen, und Alles auf daſſelbe zurückbezogen werden, wenn ihm ſchon die Einſeitigkeit abzuſtreifen iſt.) — „Dem Anſelmus (Urheber des ontologiſchen Beweiſes) iſt das Gewöhnliche entgegnet worden. Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Sein iſt die Leiblichkeit. Der Menſch iſt ſterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können ſich ſcheiden. Da iſt dieſe Trennung; aber im reinen Begriff iſt dieſe Untrennbarkeit.“ *) (In dem Abſoluten iſt Idealität und Realität, Geiſt und Ausdehnung untrennbar.) — „Das Endliche iſt das, deſſen Daſein dem Begriffe nicht entſpricht: die Gattung iſt realiſirt in den daſeienden Individuen, aber dieſe ſind vergänglich, die Gattung iſt das Allgemeine für ſich, da entſpricht das Daſein nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in ſich beſtimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entſprechen — dies iſt die Idee, Einheit des Subjects und Objects.“ **) (Hier iſt deutlich ausgeſprochen, daß die Idee nicht nur Subjectives iſt, ſondern daß ſie auch das Objective umfaßt.) Eben ſo heißt es gleich nachher: „Es ſoll nichts zu dem Begriff hinzukommen, ſondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjectives, nicht die Idee iſt.“ — „Der Verſtand hält Sein und Begriff ſtreng aus einander, jedes als identiſch mit ſich; aber ſchon nach der gewöhnlichen Vorſtellung iſt der Begriff ohne Sein ein Einſeitiges und Unwahres, und eben ſo das Sein, in dem kein Begriff iſt, das begriffloſe Sein. Dieſer Gegenſatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben. — Jenes Allervollkommenſte und Allerrealſte iſt überhaupt eine Vorausſetzung, an welcher gemeſſen das Sein für ſich und der Begriff für

*) Ebendaſelbſt S. 476.

**) S. 479. — Vgl. 174. „So iſt das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität.“

ſich Einſeitige ſind.“ — „Der Begriff hat das Sein an ihm ſelbſt, er iſt ſelbſt dies, ſeine Einſeitigkeit aufzuheben; es iſt bloße Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt. — Der Begriff hat aber nicht nur an ſich das Sein in ſich, nicht nur wir ſehen dies ein, ſondern er iſt auch für ſich das Sein; er hebt ſelbſt ſeine Subjectivität auf und objectivirt ſich. Der Menſch realiſirt ſeine Zwecke, d. h. was erſt nur Ideelles war, dem wird ſeine Einſeitigkeit genommen, und es wird damit zum Seienden gemacht: der Begriff iſt ewig dieſe Thätigkeit, das Sein identiſch mit ſich zu ſetzen. — Der Gang iſt dieſer, daß der Begriff ſich objectivirt, ſich zur Realität macht, und ſo iſt er die Wahrheit, Einheit des Subjects und Objects. Gott iſt ein unſterblich Lebendiges, ſagt Plato, deſſen Leib und Seele in Einem geſetzt ſind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren ſtehen.“ *) — „Hier iſt nicht von einem Zukommen (Hinzukommen) des Seins zu dem Begriffe die Rede, oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seins (dergleichen ſind ſchiefe Ausdrücke): die Einheit iſt nur ſo zu faſſen, daß auch beide Seiten in ihr unterſchieden ſind, daß ſie aber die abſolute Thätigkeit iſt, ſich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die concrete Vorſtellung Gottes als des Geiſtes. — In der chriſtlichen Religion wird es gewußt, daß Gott ſich geoffenbart hat, und Gott iſt gerade dieſes: ſich zu offenbaren; offenbaren iſt ſich unterſcheiden; das Offenbarte iſt eben dieſes, daß Gott der offenbare iſt.“

Nehmen wir noch eine Stelle hinzu, welche beſonders den Begriff der Schöpfung betrifft. „Gott iſt Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er Selbſt zu ſein, als Vermittelung Seiner mit ſich. Wenn Gott nur als Schöpfer beſtimmt wird, ſo wird ſeine Thätigkeit nur als hinausgehende, ſich aus ſich ſelbſt expandirende, als anſchauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr

*) Ebendaſelbſt S. 481.

zu ſich ſelbſt. Das Product iſt ein Anderes als Er, es iſt die Welt. Das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde ſogleich den Sinn mit ſich führen, daß Gott vermittelſt der Welt ſein ſollte; doch würde man wenigſtens mit Recht ſagen können, daß er nur vermittelſt der Welt, vermittelſt des Geſchöpfs, Schöpfer ſei. Allein dies wäre bloß das Leere einer Tautologie, indem die Beſtimmung „Geſchöpf" in der erſten, dem „Schöpfer" unmittelbar ſelbſt liegt; andern Theils aber bleibt das Geſchöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denſelben, in der Vorſtellung ſtehen, ſo daß er jenſeits ſeiner Welt, ohne ſie an und für ſich iſt. Aber im Chriſtenthum am wenigſten haben wir Gott nur als ſchöpferiſche Thätigkeit, nicht als Geiſt zu wiſſen; dieſer Religion iſt vielmehr das explicite Bewußtſein, daß Gott Geiſt iſt, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für ſich iſt, ſich als zum Andern Seiner ..., zu ſich ſelbſt, daß er ſich in ihm ſelbſt als Liebe verhält, weſentlich als dieſe Vermittelung mit ſich iſt. Gott iſt wohl Schöpfer der Welt, und ſo hinreichend beſtimmt; aber Gott mehr als dies, der wahre Gott iſt, daß er die Vermittelung Seiner mit Sich Selbſt, dieſe Liebe iſt." *) (Hier blickt die pantheiſtiſche Anſicht und die Lehre von der Immanenz durch, wenn ſchon dieſe Namen vermieden, und dagegen Beziehungen auf das Chriſtenthum herbeigezogen werden.)

Uebrigens nöthigt uns die mehrmals **) vorkommende Phraſe: „Sein iſt eine ſo arme Beſtimmung, daß ſie dem Begriffe unmittelbar zukommt," ein unwillkürliches Lächeln ab.

Wir werden alſo Hegel's Lehre ſo faſſen. Er betrachtet die Geiſtigkeit als das Weſenhafte, Herrſchende, Beſtimmende. Idealität und Realität ſind zwar aufs innigſte verknüpft, aber dieſe iſt doch durch jene bedingt, daher kann, ja muß jene als die vorangehende behandelt werden. Das Real-Ideale iſt ein ſolches, worin alles, was wird, zuerſt in der Idealität vorhanden iſt. So muß

*) Ebendaſelbſt S. 313. — Nach den Worten „zum Andern Seiner" kommt eine Beziehung auf die Trinitätslehre vor.

**) Z. B. Bd. XII. S. 173.

z. B., da das Universum der Anlage, Möglichkeit nach die Production des Menschen in sich enthielt, die Idee der Menschheit, der Begriff des Menschen in seiner Totalität sowohl, als wie er in zwei Geschlechter zerfällt, vorausgesetzt werden. Die Urheit muß als eine geistige angesehen werden, worin das Reelle unmittelbar das Gepräge des Ideellen annimmt, und sich zu seinem Organe darbietet und ausbildet. Die Intellectualität ist das Durch- und Uebergreifende, das Allwaltende. Es liegt ein ideelles Pan vor uns; jeder Theil des Weltalls enthält eine Manifestation des allwaltenden, Alles einigenden, bewegenden, belebenden, beseelenden, Höheres stets und Höheres erstrebenden Urseins, des Urgrundes aller Dinge.*) — Und wie im Menschen als Mikrokosmos neben dem Körperlichen nicht nur Denken und Wissen überhaupt, sondern auch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sich äußert, so muß auch dem Makrokosmos ein Analogon davon zukommen: das All hält und trägt sich, verfolgt stets Eine Tendenz; es ist ihm eine Art von Selbstgewahrung, Selbstgefühl, Selbstbewußtsein beizulegen; es ist ein sich selbst Organisirendes, sich selbst Fortbildendes. Es läßt sich ihm Allseligkeit, Gefühl und gleichsam Anschauung seines Selbstes, sichere untrügliche Verfolgung eines und desselben Zweckes zuschreiben. — So werden wir auch jene oben erwähnten Ausdrücke: Selbstanschauung, Sich entschließen u. s. f. uns zu erklären wissen.

Das Ursein äußert sich wesentlich als Urdenken. Unter diesem Denken ist indessen nicht gerade ein Vorstellen mit vollem Selbstbewußtsein zu verstehen, sondern nur zunächst eine demselben verwandte Thätigkeit, welche sich am besten als eine Anlage dazu, oder als ein instinktartiger Trieb auffassen läßt, der die Gestalten der Dinge den Gattungen nach sinnvoll entwirft, ihren Typus in den Individuen festhält, und nicht ruht, bis das eigentliche Den-

*) Hegel ermangelt nicht, mehrmals auf die Zusammensetzung des Wortes Ursache, (Ur-Sache) aufmerksam zu machen, und anzudeuten, daß die oberste Ursache soviel als das Urseiende sei. Ursache ist die ursprüngliche Sache.

ken mit Bewußtsein hervorgeht. Geistigkeit ist die Grundlage aller Erscheinungen, sie ist das Alles Bestimmende, sich unter jeder Form Bahn brechende. „Die Intellectualwelt ist nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ist ein Element darin; es ist nicht ein Hüben und Drüben.“ Das geistige Princip realisirt sich im Bewußtsein der belebten Wesen; es manifestirt sich in ihren Gedanken. Die Menschheit ist vorzugsweise gewürdigt, das Urgedachte nachzudenken, den Keim des Denkens nebst seinen Blüthen und Früchten zu betrachten, oder jenen Keim selbst eben um seines Verhältnisses zu seiner Entwickelung willen, dieser selbst an die Seite zu setzen. Strauß äußert sich darüber so:*) „Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist, wie Hegel sagt, in sofern, wie Resultat, so auch wieder das Erste und einzig Wahre als die Weltentwickelung, sub specie aeternitatis betrachtet, nichts anderes ist, als das im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister ewig sich selbst anschauende Absolute. Kurz, nicht durch den Menschen, der ja nicht durch sich selbst ist, wohl aber mittelst des durch dasselbe gesetzten Menschen, und in diesem, kommt das Absolute zum Selbstbewußtsein und zur Persönlichkeit.“ Es muß eben das Bewußtsein des Menschen von Gott erfaßt werden als das Bewußtsein, wozu Gott im Menschen emporsteigt; der ewige seiner selbst sichere Geist weiß im Menschen als seinem Organe von sich selbst. Und war auch sein uranfängliches Denken diesem spätern kaum zu vergleichen, so tritt doch ihre innere ewige Einheit, und der Charakter der Sicherheit und Gewißheit, womit das Geistige fort und fort wirkt, bedeutsam hervor. — Was jenes ursprüngliche Instinctartige betrifft, so hat Hegel mehrmals da, wo er von dem Begriffe, der Idee, dem Ansichseienden handelt, das Eigenthümliche davon durch den Ausdruck „Trieb“ zu erläutern gesucht, z. B. in folgenden Stellen über das „Leben.“ „Das logische Leben als reine Idee ist von dem Naturleben, das in der Naturphilosophie betrachtet wird, und von dem Leben, in sofern es mit dem

*) Glaubenslehre. S. 521.

Geiſte in Verbindung ſteht, zu unterſcheiden. — Der Begriff, der als ſubjectiver früher auftritt, iſt die Seele des Lebens ſelbſt, er iſt der Trieb, der ſich durch die Objectivität hindurch ſeine Realität vermittelt." — „Das einfache Leben iſt nicht nur allgegenwärtig, ſondern ſchlechthin das Beſtehen und die immanente Subſtanz ſeiner Objectivität, aber als ſubjective Subſtanz Trieb, und zwar der ſpezifiſche Trieb des beſondern Unterſchiedes, und eben ſo weſentlich der eine und allgemeine Trieb des Spezifiſchen, der dieſe ſeine Beſonderung in die Einheit zurückführt und darin erhält." *) Es könnte zwar ſcheinen, als gehörten dieſe Aeußerungen gar nicht hieher, weil theils vom Leben und nicht vom Denken, theils von dem Triebe der Beſonderung, nicht einem dem Inſtincte gleichenden die Rede ſei; allein das hier Behandelte läßt ſich doch für unſern Zweck benutzen. Denn das Leben ſteht an ſich mit der Seele, dem Geiſtigen in der innigſten Berührung, und indem von der Beſonderung die Rede iſt, werden wir an den Act gemahnt, der nicht ohne das Denken vor ſich geht, vielmehr darein einſchlägt. Wir können alſo mit Recht ſagen: der Begriff, die Idee, das Denken als das urſprüngliche, haben vieles mit dem Triebe gemein. Das Denken iſt als ein implicites dem explicirten entgegengeſetzt. — Aber eben jenes vom menſchlichen ſo verſchiedene Denken hat in dem menſchlichen ſelbſt ſeine Manifeſtation, ſeinen Widerſchein. Dies muß nun feſtgehalten werden, wenn auch die Abſtraction noch weiter getrieben, und von dem Urprincip gerade nichts als Unbeſtimmtheit und Negativität ausgeſagt wird. Wirklich tritt bei Hegel nicht nur die Auseinanderhaltung des Begründenden und des Begründeten, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, und die Geltendmachung der Priorität des Setzenden im Gegenſatz zu dem Geſetzten u. ſ. f. mit einer Schärfe und Stärke hervor, wie ſie kaum anderswo angetroffen wird;**) ſondern es wird auch dem Urprincip jede Be-

*) Logik II. S. 238. 240.

**) Logik. I. 2. S. 113. „Die Sache iſt, ehe ſie exiſtirt; und zwar iſt ſie erſtens als Weſen oder als Unbedingtes, zweitens das

ſtimmtheit entzogen, und ihm nichts als abſolute Abſtraction, Allgemeinheit und Negativität beigelegt. „Das Sein, heißt es,*) iſt die abſolute Abſtraction; dieſe Negativität iſt ihm nicht ein Aeußerliches, ſondern es iſt Sein und ſonſt nichts als Sein, nur als dieſe abſolute Negativität.“ Eben ſo iſt von dem Herausgehen aus der Negativität die Rede. Eben daher wird auch der Satz von der „Identität des Seins und des Nichts“ aufgeſtellt (auf welchen wir ſpäter zurückkommen werden). Gleichermaßen wird das Allgemeine, Abſtracte als vor dem Concreten vorausgehend behandelt. Allein alle dieſe Behauptungen heben diejenigen nicht auf, nach welchen dem Unendlichen das Denken zukommt, ſondern ſtehen damit in Einklang. Geiſtigkeit, geniale Thätigkeit, iſt durchaus der Charakter des Urprincips. Die Determinationen dieſes Princips ſind zwar von ihm, in ſeiner Allgemeinheit betrachtet, verſchieden, aber eben doch Modificationen der Geiſtigkeit ſelbſt. Die Negativität bezieht ſich theils auf eben jene Unbeſtimmtheit, theils, wie wir ſpäter noch umſtändlicher ſehen werden, auf die Bewegung der Idee, wonach jede ihrer Aeußerungen die vorhergehende aufhebt, wonach ſie folglich ſelbſt auch die Eigenthümlichkeit hat, ſtets aufzuheben.

Mit dem über das Denken Bemerkten ſtimmt Folgendes zuſammen: „Die Natur iſt als ein *Syſtem von Stufen* zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern *natürlich* erzeugt würde, ſondern in der *innern* den Grund der Natur ausmachenden *Idee*. Die *Metamorphoſe* kommt nur dem *Begriffe* als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwickelung iſt.“ —

„Es iſt der über das Ganze ausgegoſſene *geiſtige Ton*, welcher den *Körper* unmittelbar als Aeußerlichkeit einer *höhern Natur* kund gibt. Dieſer Ton iſt eine ſo leichte, unbeſtimmte und

---

ſie *Daſein*, oder ſie iſt beſtimmt, und dies auf die gedoppelte Weiſe, einerſeits in ihren Bedingungen, andrerſeits in ihrem Grunde.“

*) S. 115.

unsagbare Modification, weil der Geist identisch mit seiner Aeußerlichkeit Allgemeines für sich und darum eben so frei darin ist, dieses aber zugleich die Unvollkommenheit hat, ein Unmittelbares und Natürliches zu sein, und darum Zeichen ist, den Geist hiemit zwar, aber zugleich als ein Aeußerliches, nicht wie er für sich selbst als Allgemeines ist, vorstellt."

„Die Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt, so daß sie das Schaffende der Natur ist, aber eben so auch Wissen und Erkennen."

Selbst die Stelle Schelling's, welche die Hauptidee der Lehre von Hegel enthält, commentirt dieser so, daß er das Geistige ausdrücklich namhaft macht:

„Das höchste Ziel, sich selbst zum Objecte zu werden, erreicht die Natur (statt Natur mußte es Begriff, Idee der Natur heißen,) dann erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird."*)

Es werden gar von Hegel dem absoluten Wesen Persönlichkeit, Freiheit, Selbstbestimmung zugesichert; es frägt sich indessen, wie diese Ausdrücke genommen werden. Ziehen wir zunächst zwei Aeußerungen von Strauß herbei, welche geeignet sind, Aufschluß zu ertheilen: „Die Persönlichkeit Gottes muß nicht als Einzelnpersönlichkeit, sondern als Allpersönlichkeit aufgefaßt werden." — „Statt unsererseits das Absolute zu personifiziren, müssen wir es als das ins Unendliche sich selbst Personifizirende begreifen lernen." Daraus geht deutlich hervor, daß vor Allem aus die Persönlichkeit Gottes darauf bezogen wird, daß er sich in allen menschlichen Individuen, welchen Selbstbestimmung zukommt, äußert;

*) Hegels Werke. Bd. XV. S. 652.

ſodann aber muß, weil der Inbegriff aller endlichen Perſonen zurückzuführen iſt auf das Unendliche, in die Natur dieſes Subſtantiellen ſelbſt ebenfalls Selbſtbeſtimmungsfähigkeit gelegt werden. Die ideelle, zugleich unmittelbar reell ſeiende Unendlichkeit, welche alle Formen der reellen und idellen Endlichkeit in ſich hat, ſich zu denſelben beſtimmt, ſich durch dieſelben hindurch zieht, des Reſultates gewiß, das ſie erreichen wird, iſt als eine jene in ihr liegenden Formen frei verwirklichende Macht anzuſehen, und es iſt ihr Selbſtbeſtimmung, das Vermögen, mit ſich ſelbſt zuſammenzugehen beizulegen. Wenn alſo ſchon die Freiheit und Perſönlichkeit hier nicht daſſelbe ſind, was ſie in einem theiſtiſchen Syſteme bedeuten, ſo haben ſie doch damit immer noch etwas gemein, und gehen wenigſtens nicht völlig in dem, was unter jenen Namen der Menſchen zukommt, auf. Es gilt auch hier, das Erſte nach dem Letzten zu beurtheilen. „Die abſolute Idee allein iſt Sein, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit.“*)

Nachdem die Bedeutung des Wortes Idee und deren verwandte Ausdrücke dargethan worden iſt, mögen die ſchon in dem obigen Schema enthaltenen Phraſen an ſich, für ſich, noch näher erörtert werden. An ſich bezieht ſich auf den urſprünglichen Zuſtand des Abſoluten in ſeiner völligen Allgemeinheit und Unbeſtimmtheit; für ſich ſeiend wird das Beſondere, Individuelle, Selbſtbewußte genannt. Für ſich iſt der Geiſt erſt dann, wenn er um ſich ſelbſt weiß; da nun das allgemeine geiſtige Weſen nur in der Menſchheit zur Selbſterkenntniß gelangt, ſo kommt ihm das Fürſichſein eben ausſchließend in ſofern zu, als es ſich in den menſchlichen Subjecten ſeiner ſelbſt bewußt wird. Daher ſagt Hegel einmal: „Die Subjectivität des Thieres iſt nur die an ſich ſeiende, keineswegs die für ſich ſelbſt gewordene.“ — An und für ſich ſeiend wird ſodann der Geiſt genannt, in ſofern er in einem menſchlichen Individuum ſich theils deſſen bewußt wird, was er uranfänglich war, theils deſſen, was er in ſeiner Fortentwickelung in der ganzen Menſchheit geworden iſt.

---

*) Logik. III. S. 318.

Es verdienen noch einige andere Ausdrücke ebenfalls Berücksichtigung. Bei sich sein wird dem Geiste beigelegt, in sofern das Geistige alles Uebergehens in den Kreis des Materiellen ungeachtet als das Wesen aller Dinge sich behauptet, sich treu bleibt, und seine Eigenthümlichkeit rettet. „Der Weltgeist ist in seiner Objectivität bei sich selbst;“*) er ist seiner immer sicher.

Auf eben dieses stete Bei-sich-bleiben deutet auch der Ausdruck: die Erinnerung oder Er-Innerung hin: diese ist nämlich die Zurückwendung des Geistes von dem Aeußerlichen nach innen, oder zu sich selbst. Wie Hegel in der Phänomenologie (S. 546) von dem Geiste des Schicksals, das alle individuellen Götter der Alten, und alle Attribute der Substanz in das Eine Pantheon, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist versammelte, sagt, es sei „die Erinnerung des in ihnen noch veräußerten Geistes,“ so sagt er in der Logik (1. B. 2. Abth. S. 3 und 4): „Das Wissen erinnert sich aus dem unmittelbaren Sein.“ — „Es zeigt sich an dem Sein, daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch dies Insichgehen zum Wesen wird.“ — „Wenn das Absolute zuerst als Sein bestimmt war, so ist es jetzt als Wesen bestimmt. Das Erkennen kann überhaupt nicht bei dem mannigfaltigen Dasein, aber auch nicht bei dem Sein, dem reinen Sein, stehen bleiben; es dringt sich unmittelbar die Reflexion auf, daß dieses reine Sein, die Negation alles Endlichen, eine Erinnerung und Bewegung voraussetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat.“ (Wir werden später in dem Abschnitte über die Logik nochmals auf die Unterscheidung von Sein, Dasein, Wesen zurückkommen.)

Betrachten wir nunmehr den Begriff der Dialektik: Dieses Wort hat bei Hegel sowohl eine subjective, als eine objective Bedeutung. In jener bezeichnet es die Kunst, Gegensätze zu vereinigen. In dieser bezieht es sich auf den anfang- und endlosen Prozeß, Verlauf, die stete Beweglichkeit und Bewegung, die ewige

*) Insichsein ist ein seltener Ausdruck, worüber nachzusehen ist Logik, I. Bd. 1. Abtheil. S. 120. 122.

Thätigkeit, die im Weſen der Dinge ſelbſt liegt, wonach das alle Gegenſätze in ſich vereinigende Grundweſen Entgegengeſetztes ausſcheidet und wieder aufs neue verbindet, wonach das ſelbſtſtändige Denken ſeinen ideellen Inhalt, ſeine Innerlichkeit, in einem reellen Inhalt, in der Aeußerlichkeit, ſeinen geiſtigen Charakter in der Körperlichkeit darſtellt, jedoch in und vermittelſt dieſer Darſtellung ſelbſt wieder zu dem ihr Entgegengeſetzten, dem Ideellen, ſich zurückwendet. Indem die Idee (der abſolute Begriff) ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſich ein Anderes, ein Reales, gegenüberſetzt, iſt ſie hinwieder — weil ja nach dem Vorhergehenden dieſer Gegenſatz nochmals aufgehoben*) werden ſoll, — fortwährend bemühet, zu dem, was ſie urſprünglich war und alſo auch in dieſer Geſtalt fort und fort bleibt, ſo umzukehren, daß ihr reiner Charakter beſtimmt hervortritt, ihr Eigenthümliches aus dem Andersſein ſich aufs neue darſtellt.

„In der That iſt die Idee ſelbſt die Dialektik, welche ewig das mit ſich Identiſche von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterſcheidet, und nur in ſofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geiſt iſt. Indem ſie ſo ſelbſt das Uebergehen oder vielmehr das ſich Ueberſetzen in den abſtracten Verſtand iſt, iſt ſie eben ſo ewig Vernunft; ſie iſt die Dialektik, welche dieſes Verſtändige, Verſchiedene über ſeine endliche Natur und den falſchen Schein der Selbſtſtändigkeit ſeiner Productionen wieder verſtändigt und die Einheit zurückführt. Indem dieſe gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weiſe getrennt und unterſchieden iſt — ſonſt wäre ſie wieder

*) Hegel benutzt den Doppelſinn des Zeitwortes aufheben, indem es ſowohl negiren, als aufbewahren bedeutet, um darauf aufmerkſam zu machen, daß das, was durch ſeinen Gegenſatz verneint werde, doch zugleich ſein Weſen bewahre.

„Aufheben hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es ſo viel als aufbewahren, erhalten bedeutet, und zugleich ſo viel als aufhören laſſen, ein Ende machen.“

(Wiſſenſch. d. Logik. I. S. 110.)

nur abſtracter Verſtand — iſt ſie das ewige Anſchauen ihrer ſelbſt im Andern, der Begriff, der in ſeiner Objectivität ſich ſelbſt ausgeführt hat, das Object, das innere Zweckmäßigkeit, weſentliche Subjectivität iſt."*) — Es hat ſich hier zugleich gezeigt, daß auch der abſtracte Verſtand ſich nicht minder auf das Objective als das Subjective bezieht. Abſtract wird von Hegel vorzugsweiſe in der Bedeutung von iſolirt, getrennt, abgeſöndert gebraucht. Verſtand und verſtändig werden auf das Aus-einander-Stehen bezogen, und ſo wird das Verſtändige dem Verſchiedenen, Unterſchiedenen gleich geſchätzt. — Daraus geht zugleich, wenn wir den ſubjectiven Standpunkt ins Auge faſſen, der Unterſchied des Verſtandes und der Vernunft klar hervor. Der Verſtand wird als das untergeordnete Vermögen betrachtet, in dem Seienden nichts als Gegenſätze, Widerſprüche zu entdecken; die Vernunft dagegen als das höhere oder höchſte Vermögen, welches das vom Verſtande Getrennte vereinigt und die Widerſprüche auflöst. Die einſeitige verſtändige Anſicht bleibt bei der Unterſcheidung des Geiſtigen und Körperlichen, des Endlichen und Unendlichen u. ſ. w. ſtehen; die vernünftige lehrt, daß ein Subjectives, das nur ſubjectiv, ein Unendliches, das ohne Endliches iſt, keine Wahrheit hat. Der dem Scheine nach unvereinbare Widerſpruch zweier Vorſtellungen findet nur ſo lange Statt, als der Verſtand die zwei Momente eines und deſſelben Begriffes iſolirt, und ſie in ſchroffer, ſtarrer Getrenntheit einander entgegenhält. Das Geſchäft der Vernunft iſt, die Gegenſätze aufzuheben, und das, was der Mißverſtand hervorgerufen hat, zu widerrufen. Sie, die menſchliche Vernunft erſcheint als die Frucht der Vernunft, welche Allem einwohnt; denn es zeigt ſich eben, daß ſie das an ſich war, was ſie für ſich nun geworden iſt.

Hegel unterſcheidet an jedem Wahren, Logiſch-Reellen, drei Seiten oder Momente:

a) das abſtracte oder verſtändige, wonach der Verſtand bei

*) Encyklopädie. §. 214. S. 198.

Gegenſätzen als ſolchen in ihrer ſtarren Getrenntheit verweilt, und bei der Beſtimmtheit des Unterſchiedenen ſtehen bleibt.

b) das dialektiſche oder negativ-vernünftige, welches darin beſteht, daß erkannt wird, daß ſolche Gegenſätze oder entgegengeſetzte Beſtimmungen, näher betrachtet, ſich gegenſeitig aufheben und in einander übergehen;

c) das ſpeculative oder poſitiv-vernünftige, welches die Einheit der in einander übergehenden Beſtimmungen auffaßt, und das Poſitive feſthält, das ſich aus der Auflöſung der Gegenſätze ergibt.

An den Begriff der Dialektik ſchließt ſich derjenige der Methode an. Dieſer umfaßt ſowohl das, was gewöhnlich ſo genannt wird, als auch den Rhythmus der Bewegung, die Regelmäßigkeit des Verlaufes.

Nunmehr gilt es beſonders, die Lehre über Urtheil und Schluß zu betrachten. Beide Ausdrücke werden nicht bloß in der gewöhnlichen Bedeutung, wie ſie in der Logik vorkommen, genommen, ſondern auch in einer auf die Objecte bezüglichen. Indem ſich der Begriff realiſirt, ur-theilt er ſich, löst er ſich in ſeine Ur-Theile auf; er tritt in ſeine Beſtandtheile, welche gleichſam Pole bilden, auseinander;*) er beſondert ſich, dirimirt ſich, entläßt aus ſich ſeine Momente. Chalybäus ſagt: „Das Urtheilen, welches in der Sphäre des Denkens als eine bloße Form der ſubjectiven ideellen Thätigkeit des Geiſtes genommen wird, findet eben ſo auch reell Statt in der Natur: auch der reelle Begriff, das Samenkorn oder der Keim eines jedweden organiſchen Weſens, urtheilt ſich ſo, d. h. entwickelt ſo durch Trennung und Gegenſetzung deſſen, was urſprünglich in ihm liegt, ſeine Geſtalt, und macht gegenſtändlich und wirklich, was in ihm, dem Begriffe, eingeſchloſſen lag, analyſirt ſich ſelbſt; denn der Begriff, welcher hier ſo viel als Subject iſt, iſt lebendig, iſt thätige Spontaneität und Trieb, gleichviel, ob er auf der ſo eben betrachteten höhern Stufe denkendes Ich, oder ob er auf einer tieferen nur noch blinder orga-

*) Bardili ſpricht auf ähnliche Weiſe von der „Urtheilung."

niſcher Naturtrieb iſt. Somit wird es begreiflich, was Hegel meint, wenn er den Begriff überhaupt, d. h. dieſe Thätigkeit und Streben ſich ſelbſt zu ur-theilen, zum Princip des Lebens ſo wie der Wiſſenſchaft macht.“ Aus Hegel's Schriften ſelbſt mag wenigſtens Ein Beiſpiel in dieſer nämlichen Beziehung aufgenommen werden. Da, wo er von der Mutter als Genius des Kindes ſpricht (Encykl. S. 382), bemerkt er: „Es ſind bei dieſem Zuſammenhange nicht bloß die in Verwunderung ſetzenden Beſtimmungen, welche ſich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, ſondern das ganze pſychiſche Urtheil der Subſtanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monokotyledonen, in ſich entzweibrechen kann, und worin das Kind ſo Krankheits- als die weitern Anlagen der Geſtalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idioſynkraſien u. ſ. f. nicht mitgetheilt erhalten, ſondern von Haus aus hat.“

Der Schluß in realer Beziehung betrachtet iſt die Seite der Bewegung, wonach die aus der Einheit und Unbeſtimmtheit des Begriffes hervorgetretenen Beſtimmungen, Unterſchiede, wieder zuſammengeſchloſſen und zu einer ſolchen Einheit verbunden werden, daß nicht die urſprüngliche Unentſchiedenheit wieder zurückkehrt, ſondern das Ideelle neben dem Reellen in größerer Wirkſamkeit hervortritt. Schluß iſt die in ſich ſelbſt zurückgehende, ſich mit ihren Polen, ihren durch das Urtheilen geſchiedenen Momenten wieder zuſammenſchließende Thätigkeit; er iſt Zuſammenſchließung eines endlichen Weſens mit dem unendlichen. Daher ſpricht Hegel auch geradehin von thätigen Schlüſſen, Prozeſſen.

Dieſes ſich mit ſich ſelbſt Zuſammenſchließen, dieſes Zurückführen zu und auf ſich ſelbſt wird natürlicher Weiſe auch dadurch anſchaulich gemacht, daß darauf immerfort hingewieſen wird, das Reſultat ſei theils das Wichtigſte, theils das, worin Aufſchluß über alles was ihm vorangeht, bis zum Urprincip hinauf, liege. Aeußert ſich in dem höchſten Producte, der Menſchheit, der Geiſt als Selbſtbewußtſein, Selbſtbeſtimmung, ſo ergibt ſich, daß dieſem Letzten das Erſte entſpreche, daß dem Principe, welches den Zweck in ſich trug, das menſchliche Bewußtſein und Denken hervorzubringen,

ein dieſem Denken analoges Wirken einwohne, und daß das Urdenken, ehe das Menſchengeſchlecht exiſtirte, mit dem Denken der Menſchen coincidire, und alles rein nur als Act eines und deſſelben Denkens, das auch zugleich über ſich ſelbſt denkt, anzuſehen ſei. „Was das Letzte iſt, iſt als das Erſte erkannt; das Ende iſt der Zweck; dadurch, daß es als der Zweck, und zwar als der abſolute Endzweck erfunden wird, iſt dies Product vielmehr für das unmittelbare, erſte Bewegende erklärt. Dieſes Fortgehen zu einem Reſultat iſt hiermit eben ſo ſehr das Rückgehen in ſich, der Gegenſtoß gegen ſich; es iſt das, was vorhin als die einzige Natur des Geiſtes angegeben worden, als des wirkenden Endzwecks, der ſich ſelbſt hervorbringt. Wäre er ohne Wirken, ein unmittelbares Sein, ſo wäre er nicht Geiſt, nicht einmal Leben; wäre er nicht Zweck, und ein Wirken nach Zwecken, ſo fände er nicht in ſeinem Producte, daß dieſes Wirken nur ein Zuſammengehen mit ſich ſelbſt iſt.“*)

Nachdem die Idee (mit ihrer Dialektik), das Urtheil und der Schluß betrachtet worden ſind, iſt eine damit zuſammenhängende, und zum Theil auch ſchon berührte Eintheilung hervorzuheben, nämlich die in die Momente der Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit. Hegel drückt ſich darüber ſo aus:

„In drei Formen explicirt ſich die göttliche Idee:

1) in dem ewigen in und bei ſich ſein — Form der Allgemeinheit, oder Sphäre des reinen Gedankens;
2) in der Form der Erſcheinung, der Particulariſation, des Zerfallens des ewigen Moments;
3) in der Form der Rückkehr aus der Erſcheinung in ſich ſelbſt, die abſolute Einzelheit, der Geiſt.“

Das Abſolute, an ſich ſeiende, in ſeiner Unbeſtimmtheit und Unterſchiedsloſigkeit, iſt das Allgemeine. So wie es ſich unterſcheidet, ſondert oder beſondert, in ſeine Momente theilt, tritt eben das Beſondere hervor. Iſt einmal die Beſonderung im Großen

*) Hegels Kritik der Werke F. H. Jacobi's, dritter Bd. — T. 17. Seite 11.

im Reiche der Natur vor ſich gegangen, ſo folgt, nach den Formen der Gattung und Art, das Einzelne, und vorzugsweiſe das menſchliche Subject als Repräſentant des geiſtigen Elementes, welches das vorherrſchende, übergreifende, durchdringende, beſtimmende iſt; ſo iſt das menſchliche Individuum zugleich das ſich ſelbſt beſtimmende, und es zeigt ſich bei ihm die Rückkehr zum Allgemeinen. „Das Einzelne iſt das bei ſich ſelbſt Seiende, und ſo das Allgemeine.“

Dieſe Eintheilung macht aufs neue auf die Einheit des Subjectiven und Objectiven, des geiſtigen und materiellen Princips aufmerkſam. Denn, wenn wir das Allgemeine dem Beſondern und Einzelnen entgegenhalten, ſo zeigt ſich gleich, daß bei der Beſonderung und Vereinzelung nichts ins Daſein treten kann, das nicht irgendwie ſchon im Allgemeinen enthalten war. Das Allgemeine iſt gerade das, was in andern Syſtemen Subſtanz heißt, und das Beſondere und Einzelne läßt ſich als ihre Modification betrachten. Es kann von einem Entſtehen des Beſondern in dem Sinne, daß an etwas neu Hinzugekommenes zu denken wäre, ſo wenig die Rede ſein, als es gedenkbar wäre, daß der Act der Beſonderung ſelbſt nicht in der Natur des Allgemeinen läge. Dieſes iſt, wie Hegel überall ſagt, ein concretes Allgemeines.

Daran läßt ſich Alles knüpfen, was von der Manifeſtation, und der Reflexion oder dem Reflectiren, dem Widerſchein des Unendlichen im Endlichen gelehrt wird.

Es iſt noch eine Form zu betrachten, welche bei Hegel eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, daß er ſich erlaubt, Syſteme, welchen dieſelbe abgeht, geradehin als verfehlt zu behandeln, nämlich die Form der Negativität. Dieſe läuft auf Folgendes hinaus: Bei der Unterſcheidung, Diremtion, Beſonderung, geht das urſprünglich Ideelle in ein Anderes über, und indem es ſich ſo entäußert, entfremdet, wird es ſelbſt negirt; da es aber immerfort beſtrebt iſt, ſich ſelbſt zu behaupten, ja ſich ſo zu manifeſtiren, daß das Selbſtbewußtſein völlig hervortritt, gelangt es dahin, jenes Negative wieder aufzuheben, und ſich ganz als Geiſt darzuſtellen. Wie jene erſte Entfremdung, jenes Umſchlagen der Idee in das Andere Negation genannt werden kann, ſo läßt ſich die nochmalige Auf-

hebung dieſes verneinenden Elementes Negation der Negation nennen. Die Idee entäußert ſich ihrer Entäußerung ſelbſt wieder; ſie ſtreift das Fremdartige, in welches ſie ſich verlor, ab. In dieſer Beziehung nennt Hegel das Zurückkehren des Geiſtes aus der Materie ein „Vernichtigen des Nichtigen, ein Vereitlen des Eiteln.“*) Vernehmen wir noch eine ſeiner Aeußerungen: „Die Idee entäußert ſich in die Natur als ihre Negativität, wo die Nothwendigkeit herrſcht. Von da geht ſie zum Theil in ihr Inneres zurück, und wird Leben. Zuletzt hebt ſie alle Aeußerlichkeit auf, und wird Geiſt.“

So wird dem Geiſt, der wie der Anfang, ſo auch das Ziel aller Dinge iſt, die Bewegung der unendlichen Negativität beigelegt, wonach das Abſolute über jeden Gegenſatz hinausgeht, und eben ſo auch über jede Geſtalt, die es aus ſeinem reichen Schooße hervorbringt. Ja, der Fortgang der Welterſcheinungen und Ereigniſſe läßt ſich als ein ſolcher auffaſſen, wonach jeder Zuſtand den vorhergehenden negirt, um wieder negirt zu werden.

Eine der entſcheidendſten Aeußerungen über die Negativität — welche auch die Negation der Negation in ſich ſchließt — iſt folgende: „Indem die Subſtanz als die Wahrheit der einzelnen Dinge, welche in ihr aufgehoben und ausgelöſcht ſind, erkannt worden, ſo iſt die abſolute Negativität, welche der Quell der Freiheit iſt, die in ſie ſelbſt bereits geſetzte Beſtimmung. Es kommt hierbei nur darauf an, die Stellung und Bedeutung des Negativen richtig ins Auge zu faſſen. Wenn daſſelbe nur als Beſtimmtheit der endlichen Dinge genommen wird (omnis determinatio est negatio), ſo iſt die Vorſtellung mit dem Negativen aus der abſoluten Subſtanz heraus, hat die endlichen Dinge aus ihr herausfallen laſſen, und erhält ſie außer ihr. So wird die Negation, wie ſie Beſtimmtheit der endlichen Dinge iſt, nicht aufgefaßt als im Unendlichen oder als in der Subſtanz vorhanden, die vielmehr das Aufgehobenſein der endlichen Dinge iſt. — Wie aber dagegen die Negation in der Subſtanz iſt, dies iſt ſchon geſagt, und das ſyſtematiſche Fortſchreiten im Philoſophiren beſteht eigentlich in

*) Encykl. S. 363.

nichts Anderm als darin, zu wiſſen, was man ſelbſt ſchon geſagt hat: die Subſtanz ſoll nämlich ſein das Aufgehobenſein des Endlichen, damit ſagt man, daß ſie iſt die Negation der Negation, da dem Endlichen nur die Negation zugetheilt iſt; als Negation der Negation iſt die Subſtanz hiermit die abſolute Affirmation, und eben ſo unmittelbar Freiheit und Selbſtbeſtimmung. — Der Unterſchied, ob das Abſolute nur als Subſtanz, oder als Geiſt beſtimmt iſt, beſteht hiernach allein in dem Unterſchiede, ob das Denken, welches ſeine Endlichkeiten und Vermittlungen vernichtet, ſeine Negationen negirt, und hierdurch das Eine Abſolute erfaßt hat, das Bewußtſein deſſen beſitzt, was es im Erkennen der abſoluten Subſtanz bereits gethan, oder ob es dieſes Bewußtſein nicht hat. — — Gott iſt kein todter, ſondern lebendiger Gott; er iſt noch mehr als der Lebendige, er iſt Geiſt und die ewige Liebe, und iſt dies allein dadurch, daß ſein Sein nicht das abſtraete, ſondern das ſich in ſich bewegende Unterſcheiden, und in der von ihm unterſchiedenen Perſon Erkennen ſeiner ſelbſt iſt; und ſein Weſen iſt die unmittelbare, d. i. ſeiende Einheit nur, in ſofern es jene ewige Vermittelung zur Einheit ewig zurückführt, und dieſes Zurückführen iſt ſelbſt dieſe Einheit, die Einheit des Lebens, des Selbſtgefühls, der Perſönlichkeit, des Wiſſens von ſich.“*)

Es war für Hegel leicht, jedes einem andern Entgegengeſetzte als die Negation deſſelben darzuſtellen, und z. B. von dem Unendlichen zu lehren, daß es eine Verneinung des Endlichen, wie hinwieder vom Endlichen, daß es eine Verneinung des Unendlichen ſei; nur iſt mit Recht von vielen Seiten her bemerkt worden, daß damit das Poſitive und Weſenhafte noch nicht immer bezeichnet ſei. Mag z. B. immerhin die Natur als eine Negation, Entfremdung des Geiſtes behandelt werden, ſo iſt damit ihr poſitiver Inhalt, ihre eigenthümliche Beſchaffenheit noch nicht erklärt; wir lernen daraus weder ihre Kräfte, noch ihre Stoffe kennen.

Wie Hegel in der Beurtheilung der Schelling'ſchen Philo-

*) Hegels Werke. Bd. 17. S. 9.

ſophie*) bemerkt: „Unendlich und endlich, Urſache und Wirkung, poſitiv und negativ hält man immer aus einander; das Denken fängt damit an; — aber das Speculative iſt, dieſen Gegenſatz vor ſich zu haben und ihn aufzulöſen:“ ſo hat er auch anderwärts beſonders den Gegenſatz von poſitiv und negativ aufgehoben. Chalybäus**) legt dies ſo dar: „Das Einfache, als Weſen, gilt zunächſt als das Poſitive, durch ſich ſelbſt Seiende, die Beſtimmtheit (Determination) dagegen als das Negative, an ſich Nichtſeiende, nur durch Anderes, nämlich durch das Poſitive, Geſetzte. Allein es iſt ſchon früher gezeigt, und ſelbſt von Herbart iſt dieſer dialektiſche Ausdruck für den Begriff des Seins gebraucht worden, daß das Poſitive nur gedacht und beſtimmt werde als das Nicht-Negative, als Negation der Negation, ſo wie hinwiederum das Negative nur als Negation des Poſitiven gedacht wird. Wollte man aber das Negative von dem Poſitiven abſondern, und behaupten, das Poſitive ſei nicht zugleich negativ, dabei aber doch das Negative, wenigſtens als Schein, wirklich vorhanden ſein und beſtehen laſſen, ſo müßte dieſer außerhalb des Poſitiven exiſtirende Schein für ſich ſelbſt beſtehen, und mithin ſelbſt wieder ein Poſitives ſein. Es zeigt ſich mithin, daß, indem dieſes Negative zugleich poſitiv iſt, das Poſitive in ihm zugleich negativ ſich verhält; das heißt alſo überhaupt ſo viel als: in der Wirklichkeit ſind beide Beſtimmungen in Identität aufgehoben. Beide beziehen ſich alſo durch ſich ſelbſt, durch ihren eigenen Begriff auf einander, oder können nur durch einander, eine nur durch und mit der andern begriffen werden.“

Mit den Begriffen der Negativität, des Prozeſſes, der Dialektik u. ſ. f. ſteht endlich noch der Begriff der Vermittelung in Berührung. Darüber wird in der Encyklopädie geſagt: „Geiſt kann Gott nur heißen, in ſofern er als ſich in ſich ſelbſt mit ſich vermittelnd gewußt wird. Nur ſo iſt er concret, lebendig

---

*) Hegels Werke. XV. Bd. S. 656.

**) Hiſtoriſche Entwickelung der ſpeculativen Philoſophie von Kant bis Hegel. S. 315.

und Geiſt. Das Wiſſen von Gott als Geiſt enthält eben damit Vermittelung in ſich.“ Die letzten Worte beziehen ſich auf das Wiſſen um das Sein und Weſen Gottes, im Gegenſatze zum bloßen Glauben oder unmittelbaren Wiſſen vom Daſein des höchſten Weſens. Der Anfang der Stelle aber weist darauf hin, daß das Abſolute, zufolge der dialektiſchen Bewegung, welche ihm zukommt, indem es ins Endliche übergeht, das Weſenhafte, das Geiſtige, nicht nur in den veränderlichen und vergänglichen Formen nicht untergehen läßt, ſondern es ſiegreich ans Ziel führt, und im menſchlichen Geiſte als volles Selbſtbewußtſein producirt. Der Geiſt leitet ſich ſelbſt durch Alles durch: auch die Formen, in die er eingeht, dienen ihm als Mittel, bei ſich zu bleiben und zu ſich ſtets zurückzukehren.*)

Bei dieſem Sichſelbſtfeſthalten, Sichſelbſtgleichbleiben iſt indeſſen zugleich der Prozeß ſelbſt, die Bewegung, Thätigkeit überhaupt zu berückſichtigen, ſo daß die Realität ſelbſt auch als ein Mittel der Offenbarung der Idealität erſcheint, und der innige Zuſammenhang und die Wechſelbeſtimmung und -Bedingung aller Dinge ins Auge zu faſſen iſt. „Wir ſetzen dieſer als abſolut behaupteten Trennung das Factum entgegen, daß es kein Wiſſen gibt, eben ſo wenig als ein Empfinden, Vorſtellen, Wollen, keine dem Geiſte zukommende Thätigkeit, Eigenſchaft oder Zuſtand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, ſo wie kein ſonſtiger Gegenſtand der Natur und des Geiſtes, was es ſei, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Beſtimmung der Vermittelung, eben ſo wie die der Unmittelbarkeit in ſich ſchlöſſe. — Gott iſt die Thätigkeit, freie, ſich auf ſich ſelbſt beziehende, bei ſich bleibende Thätigkeit; es iſt die Grundbeſtimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorſtellung Gottes, Er Selbſt zu ſein, als Vermittelung Seiner mit Sich u. ſ. w. (S. oben.)

Weil die Natur unmittelbar an der Idee hängt, ſo wird oft

---

*) Er „durchherrſcht und durchwebet das All“, wie Zſchokke ſagt in ſeiner Selbſtſchau.

die Unmittelbarkeit oder das Unmittelbare für die Natur, die Aeußerlichkeit, die Realität gesetzt. „In der Natur setzt sich die Idee als die Negation ihrer selbst, folglich als unmittelbare Aeußerlichkeit. Die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher die Idee sich ihr selbst als Natur gegenüberstellt." — „Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung ihrer Idee durch ihren Stufengang ist näher dies, sich als das zu setzen, was sie an sich ist, oder, was dasselbe ist, aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich zu gehen, um als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit der Idee, in welcher sie nur Leben ist, aufzuheben, und zum Geiste zu werden, der ihre Wahrheit und ihr Endzweck ist." *)

Nun ist es noch darum zu thun, die Gliederung der einzelnen philosophischen Wissenschaften zu betrachten.

Logik. **)

Hegel beginnt die Logik mit dem paradoxen Satze: Sein und Nichts ist eins und dasselbe, der ganz so, wie er von ihm durchgeführt worden ist, aufgenommen zu werden verdient.

A. Sein. — „Sein, reines Sein, ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach außen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem Andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmt-

---

*) Encyklopädie, S. 224.

**) Dieser Name schließt, wie das Bisherige zeigt, die Logik im gewöhnlichen Sinne und die Metaphysik in sich.

heit und Leere. — Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist eben so nur dies leere Denken. Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts."

B. Nichts. — „Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. In sofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existirt) Nichts in unserm Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Sein. Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist."

C. Werden. — „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern: daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber eben so ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern: das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat." *) — „Das reine Sein würde, wenn irgend ein Inhalt in ihm unterschieden würde, nicht in seiner Reinheit festgehalten; es ist die reine Unbestimmtheit."

Dies wird durch Folgendes anschaulich gemacht: „Ein nahe

*) Wissenschaft der Logik, erster Theil. S. 77—79. Vgl. die Anmerkungen zur Vertheidigung des Satzes, S. 79—100.

liegendes Beiſpiel iſt der Anfang: die Sache iſt noch nicht in ihrem Anfang, aber er iſt nicht bloß ihr Nichts, ſondern es iſt ſchon auch ihr Sein darin." *).

Das Werden wird ſodann gleich geſetzt dem Entſtehen und Vergehen, und ſomit wird das Entſtehen als ein Anfangen vom Nichts und Uebergehen in das Sein, das Vergehen als ein Ausgehen vom Sein und Uebergehen ins Nichts dargeſtellt. —

Dem Sein wird nunmehr das Daſein entgegengehalten. Das Werden iſt eine haltungsloſe Unruhe, die zu einem ruhigen Reſultate gelangt, und dieſes iſt eben das Daſein. In dieſem ſind Sein und Nichts als unvermittelte Gegenſätze verſchwunden, doch ſind ſie zugleich als Momente aufbewahrt. „Das Daſein iſt die zur ruhigen Einfachheit gewordene Einheit des Seins und Nichts. Das Daſein iſt das beſtimmte Sein, das Sein mit einer Beſtimmtheit." „Das Daſein entſpricht dem Sein der vorigen Sphäre; das Sein jedoch iſt das Unbeſtimmte; es ergeben ſich deswegen keine Beſtimmungen an demſelben. Aber das Daſein iſt ein beſtimmtes Sein, ein concretes, es thun ſich daher mehrere Beſtimmungen an ihm auf." Beſtimmtheit wird ſo allgemein als möglich genommen, ſo daß es ſich auf Qualität, wie Quantität bezieht; indeſſen tritt die Qualität als die weſentlichſte Beſtimmtheit hervor.

„An dem Daſein iſt ſeine Beſtimmtheit als Qualität unterſchieden worden; an dieſer als daſeiender iſt der Unterſchied der Realität und der Negation. So ſehr nun dieſe Unterſchiede (Gegenſätze) an dem Daſein vorhanden ſind, ſo ſehr ſind ſie auch nichtig und aufgehoben. Die Realität enthält ſelbſt die Negation, iſt Daſein, nicht unbeſtimmtes, abſtractes Sein. Eben ſo iſt die Negation Daſein, nicht das abſtract-ſein-ſollende Nichts, ſondern hier geſetzt, wie es an ſich iſt, als ſeiend, dem Daſein angehörig. So iſt die Qualität überhaupt nicht vom Daſein getrennt, welches nur beſtimmtes, qualitatives Sein iſt. Dieſes Aufheben der Unterſcheidung iſt mehr als ein bloßes Zurücknehmen und äußeres Wieder-Weglaſſen derſelben, oder als ein einfaches Zurückkehren zum einfachen

*) Encyklopädie, S. 103.

Anfange, dem Daſein als ſolchem. Der Unterſchied kann nicht weggelaſſen werden; denn er iſt. Das Factiſche, was alſo vorhanden iſt, iſt das Daſein überhaupt, der Unterſchied an ihm und das Aufheben dieſes Unterſchiedes; das Daſein nicht als unterſchiedlos wie anfangs, ſondern als wieder ſich ſelbſt gleich, durch Aufheben des Unterſchieds, die Einfachheit des Daſeins vermittelt durch dieſes Aufheben. Dies Aufgehobenſein des Unterſchieds iſt die eigene Beſtimmtheit des Daſeins; ſo iſt es In-ſich-ſein; das Daſein iſt Daſeiendes, Etwas. Das Etwas iſt die erſte Negation der Negation, als einfache ſeiende Beziehung auf ſich. Daſein, Leben, Denken u. ſ. f. beſtimmt ſich weſentlich zum Daſeienden, Lebendigen, Denkenden u. ſ. f. Dieſe Beſtimmung iſt von der höchſten Wichtigkeit, um nicht bei dem Daſein, Leben, Denken u. ſ. f., auch nicht bei der Gottheit, als Allgemeinheiten ſtehen zu bleiben. Etwas gilt der Vorſtellung mit Recht als ein Reelles." *)

Das Daſeiende, das Etwas, iſt was Anderes nicht iſt, und iſt nicht, was Anderes iſt. In der letztern Beziehung, in ſofern es verſchieden iſt von allem Uebrigen, kommt ihm das „Andersſein" zu. Es iſt ſo lediglich im Verhältniß zu Anderm, und beſitzt den Charakter des „Seins-für-Anderes". Da ihm aber auch ein Sein in Beziehung auf ſich zukommt, ſo iſt ihm auch ein „An-ſich-ſein" beizulegen. Demnach machen das „Für-Anderes-ſein" und das „An-ſich-ſein" die zwei Momente des Daſeins aus. Das Etwas kann aber nur etwas an ſich ſein, indem es etwas für Anderes iſt, und es kann nur etwas für Anderes ſein, indem es etwas an ſich iſt. Da in dem Etwas der Unterſchied von dem Uebrigen hervortritt, ſo erſcheint es als ein Begrenztes, und demnach kommt ihm eine Grenze oder Schranke zu. Es erſcheint als ein Endliches, Beſchränktes, und zugleich der Veränderlichkeit Unterworfenes.

Ueber Endlichkeit und Unendlichkeit lehrt Hegel Folgendes:

„Das Unendliche ſteht nicht als ein für ſich Fertiges über

*) Wiſſenſchaft der Logik, I. S. 119.

dem Endlichen, so daß das Endliche über oder unter jenem sein Bleiben hätte und behielte." *)

Den Prozeß ins Unendliche, der durch die Formel „und so fort ins Unendliche" ausgedrückt wird, nennt Hegel „die schlechte Unendlichkeit" des Verstandes.

Es kann keines gesetzt und gefaßt werden ohne das andere, weder das Endliche ohne das Unendliche, noch dieses ohne jenes.

Werden sie getrennt und beziehungslos genommen, so zeigt sich dies: „Das Unendliche so gestellt ist eines der beiden; aber als nur eines der beiden ist es selbst endlich, es ist nicht das Ganze, sondern nur die eine Seite; es hat an dem Gegenüberstehenden seine Grenze; es ist so das endliche Unendliche." **)

Man darf nicht fragen, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit gelange. Denn es gibt nicht ein Unendliches, das vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich wird, sondern es ist für sich selbst schon eben so sehr endlich als unendlich.

Das Endliche hebt als solches sich fort und fort selbst auf, hat als Endliches keine Wahrheit, sondern seine Wahrheit ist dieser Verlauf, daß ohne Anfang und Ende das eine Beschränkte das andere negirt und in das andere übergeht. Bei dem Uebergehen des Andern in das Andere bleibt das sich bestimmende und entwickelnde Sein ewig sich selbst gleich, und diese Sichselbstgleichheit des Seins im Anderswerden, des Unwandelbaren im Wandelbaren, des Unendlichen im Endlichen, des Positiven in der Negation der Negation ist die wahrhafte Unendlichkeit, welche den Grundbegriff der ganzen Philosophie ausmacht. ***)

Nunmehr ist das Wesen zu betrachten. Die Definition, welche Hegel (freilich am Ende des Abschnittes) gibt, ist folgende: „Das Sein, indem es ist das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein,

---

*) Wissenschaft der Logik, I. S. 149. Vgl. 151.

**) Ebendaselbst S. 156. Encykl. S. 108.

***) Es wird hier alles übergangen, was die Quantität betrifft, und daher auch das, was von dem „Für-sich-sein" mit Rücksicht auf dieselbe bemerkt wird.

was es nicht ist — als diese einfache Negativität seiner selbst — ist das Wesen." Das Wesen ist das Absolute, Selbstständige, Sich-selbst-Gleiche, in sofern es Bestimmungen annimmt, die als außerwesentliche, unwesentliche gelten, während sie doch als nothwendiges Ergebniß seiner Natur, und als sein eigener Widerschein anzusehen sind. Das Wesen darf so wenig hinter oder außerhalb der Erscheinung gesucht werden, als das Unendliche jenseits des Endlichen.

Das Wesen scheint zuerst in sich selbst; es ist das Sein als Scheinen in sich selbst; es ist Reflexion in ihm selbst. Zweitens erscheint es. Drittens offenbart es sich. Oder: es setzt sich in seiner Bewegung 1) als einfaches, an sich seiendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner; 2) als heraustretend in das Dasein, oder nach seiner Existenz und Erscheinung; 3) als Wesen, das mit seiner Erscheinung Eins ist, als Wirklichkeit.

Achten wir auf das Verhältniß von Wesen und Form, oder Materie und Form, so zeigt sich ihre Untrennbarkeit. Es kann nicht gefragt werden, wie die Form zum Wesen hinzukomme, denn sie ist nur das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflexion. Die Form setzt eine Materie voraus, auf welche sie sich bezieht, aber die Materie, als das als gleichgültig Bestimmte ist doch nur das Passive gegen die Form als das Thätige. Die Form bestimmt daher die Materie. Beide setzen sich gegenseitig voraus. Weder die endliche Materie, in sofern sie die Form als ihr Nichtsein voraussetzt, noch die endliche Form, in sofern sie eine Materie als ihr Anderes voraussetzt, hat Wahrheit; sie sind nur Eines.

In Bezug auf Existenz und Erscheinung gelangt man nur zu einem todten und leeren Abstractum, wenn man das Ding an sich der Erscheinung so entgegensetzt, als seien sie unvereinbar. Das Ding an sich steht mit seiner Erscheinung in der innigsten Beziehung, es kann nicht ohne dieselbe sein. — Das Sein offenbart sich als Existenz (existentia von exsistere, hervortreten, in die Erscheinung treten, zum Vorschein kommen.) — Faßt man be-

sonders den Begriff der Gesetzmäßigkeit auf, und stellt man einander entgegen das Gesetz und das durch das Gesetz Bestimmte, so ergibt sich wieder dieses: das Gesetz ist nicht jenseits der Erscheinung, sondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; die existirende oder erscheinende Welt ist das ruhige Abbild des Reiches der Gesetze; beides ist Eine Totalität.

In welcher Nüance und unter welchem Titel überhaupt Grund und Begründetes einander entgegengehalten werden, es offenbart sich stets nur Einheit und Einerleiheit. Ein Grund freilich, abstract und einseitig für sich genommen, ist noch nicht das, wozu er werden kann, es tritt in ihm die bloße Möglichkeit der Folge als der Wirklichkeit gegenüber. Als Grund ist das Wesen ein Sein, das noch kein Dasein hat; allein die Beziehung auf das Dasein ist doch gleich in ihm mitgesetzt. Grund hat keine Bedeutung ohne Folge. Nur durch diese und mit dieser wird er selbst erst wahrhaft zum Grunde, und er geht selbst in das von ihm Begründete ein, ist und bleibt seine Grundlage.

Eine ähnliche Zusammengehörigkeit findet, wie unter dem Ganzen und den Theilen, so auch zwischen der Kraft und ihrer Aeußerung, und eben so zwischen dem Innern und Aeußern Statt.

Unzertrennlich sind ferner verbunden Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. So lange etwas als nur möglich gedacht wird, ohne wirklich zu werden, fehlt noch irgend eine Bedingung; es ist also im Grunde nicht wahrhaft möglich. Ist aber vollständige Möglichkeit vorhanden, sind alle Bedingungen da, so ist auch eben damit die Wirklichkeit gegeben. Zwischen dem Eintritt der Bedingungen und der Sache, die wirklich wird, ist kein Zwischenraum; und man sieht leicht ein, daß sie, weil eben alle Bedingungen erfüllt sind, wirklich werden muß.

Gleichermaßen ist Substanz ohne Accidenzen ein Unding, und umgekehrt. „Die Substanz ist in der That nur als Inneres der Accidenzen, und diese sind nur an der Substanz. Oder, dies Verhältniß ist nur die scheinende Totalität als Werden; aber sie ist eben so sehr Reflexion. Die Accidentalität, die an sich Substanz

ist, ist eben darum auch gesetzt als solche; so ist sie bestimmt als sich auf sich beziehende Negativität; gegen sich, bestimmt als sich auf sich beziehende einfache Identität mit sich; und ist für sich seiende, mächtige Substanz." *)

Daß endlich auch Nothwendigkeit und Freiheit in einander fließen, sucht Hegel so darzuthun. „Jedes Einzelne ist nothwendig, indem es durch Anderes bedingt ist. Die Eigenthümlichkeit der allgemeinen Substanz aber ist die, daß, während und ungeachtet jener Bedingungen und Beschränkungen der Einzeldinge, sie selbst, als nichts außer sich habend, wodurch sie bedingt werden könnte, durch nichts als sich selbst bestimmt wird; es kommt ihr also Selbstbestimmung, Freiheit zu." „Die Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit."

Auf das Sein (Dasein) und Wesen folgt der Begriff; „er ist die Wahrheit des Seins und des Wesens." „Der Begriff ist das Freie, als die für sich seiende Macht der Substanz." Er ist das Urselbstständige, das sich in unterschiedene Selbstständige entwickelt. **) Er ist das absolute Ganze, in sofern diesem Organismus zukommt.

Die Lehre vom Begriffe theilt sich in die Lehre

1) von dem subjectiven oder formellen Begriffe;
2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit (Aeußerlichkeit) Bestimmtem, oder von der Objectivität;
3) von der Idee, dem Subject-Objecte, der Einheit des subjectiven Begriffs und der Objectivität, der absoluten Wahrheit.

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit. (Diese letzte ist übrigens

---

*) Wissenschaft der Logik, I. Theil, 2te Abtheil., S. 223.

**) „Die Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der Begriff — die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedne Selbstständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbestimmung nur mit sich ist."

noch nicht in dem Sinne zu nehmen, in welchem man von einzelnen Dingen, Menschen u. s. w. spricht. *)

„Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind, abstract genommen, dasselbe was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Eben so hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subject, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte, und selbst substantiell sei." **)

„Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit; als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die zugleich als für sich seiende, und mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind." ***)

„Es ist seltsam, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, daß in jedem Urtheil dies ausgesprochen wird: Das Einzelne ist das Allgemeine." — In objectiver Beziehung ist jedes Ding ein Urtheil (s. oben), ein vereinzeltes Allgemeines. (Dies ist die eigentliche Einzelnheit.) Der Standpunkt des Urtheils ist die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß sie Urtheile sind; daß ihr Dasein zwar mit ihrer allgemeinen Natur vereinigt ist (sonst wäre sie Nichts), daß aber ihre beiden Momente der Allgemeinheit und Einzelnheit auch eine wesentliche Selbstständigkeit gegen einander besitzen, daher verschieden und trennbar sind.

Der Schluß ist die Einheit des Begriffs und des Urtheils. Er ist nämlich der Begriff, als die Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in sofern er zugleich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. Der Schluß ist das Vernünftige und alles Vernünftige. †) Er ist der wesentliche Grund alles Wahren.

Die Lehre von der Objectivität betrachtet den Begriff als

---

*) Encyklopädie, S. 157.

**) Ebendaselbst S. 158.

***) Ebendaselbst S. 160.

†) Ebendaselbst S. 170.

das unmittelbare Object. Hierbei kommen drei Stufen vor: a. der Mechanismus; b. der Chemismus; c. die Teleologie.

Nun haben wir den Begriff noch in seiner höchsten Potenz, als Idee, zu betrachten. „Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des (subjectiven) Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt, und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält." „Die Idee ist die Wahrheit": denn die Wahrheit besteht darin, daß die Objectivität der Subjectivität entspricht, daß Vorstellung (abgesehen von dem einzelnen Individuum) und Vorgestelltes völlig harmoniren. „Alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist nur irgend eine Seite der Idee; für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichsam als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus."

„Die Idee ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas (Einzelnem), so wenig als der Begriff bloß als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, welche aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Doch ist die Idee als solche zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz; ihre entwickelte, wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subject und so als Geist ist."

„Die Idee ist das Subject-Object, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, das, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann, der Inbegriff alles Denkens und Seins.

„Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective von dem Objectiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab-

und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist." „Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das Sich-Uebersetzen in den abstracten Verstand ist, ist sie eben so ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Productionen wieder verständigt, und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist (sonst wäre sie wieder nur abstracter Verstand), ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Andern; der Begriff, der in seiner Objectivität sich selbst ausgeführt hat, das Object, das innere Zweckmäßigkeit, wesentliche Subjectivität ist." *) — Die Idee ist wesentlich Prozeß, fortschreitende Bewegung. Und in dieser Beziehung kommt ihr absolute Negativität zu; denn sie negirt sich zuerst selbst, indem sie die Form des Andersseins, der Aeußerlichkeit, Unmittelbarkeit annimmt, dann aber hebt sie diese Form wieder auf; sie kehrt vermöge der Negation ihrer Negation in die eigenthümliche ideelle Wesenheit zurück. Es ist ein Prozeß, welcher den Gegensatz aus sich ewig erzeugt und ewig überwindet."

„Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisirt, von dessen Aeußerlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, eben so dessen Besonderung, so daß der Leib keine andern Unterschiede als die Begriffsbestimmungen an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit ist — die Dialektik seiner Objectivität, welche aus dem Schein des selbstständigen Bestehens in die Subjectivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder sich gegenseitig momentane Mittel, wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seiende Einheit resultirt, und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt. So ist das Leben wesentlich Lebendiges, und nach seiner Unmittelbarkeit dieses Einzelne Lebendige." **)

---

*) Encyklopädie, S. 198.

**) Ebendaselbst S. 200.

Die Momente des geiſtigen Lebens, Erkennen und Wollen, werden von folgender Betrachtung, die den Uebergang zur abſoluten Idee bildet, begleitet: „Die Wahrheit des Guten iſt damit geſetzt als die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Idee, daß das Gute an und für ſich erreicht, die objective Welt ſo an und für ſich die Idee iſt, wie ſie zugleich ewig als Zweck ſich ſetzt, und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieſes aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu ſich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identiſch gewordene Leben iſt die ſpeculative oder abſolute Idee.“ *)

„Die abſolute Idee allein iſt Sein, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit.“ „Die Natur und der Geiſt ſind unterſchiedene Weiſen, ihr Daſein darzuſtellen.“

Naturphiloſophie.

„Die Natur iſt die Idee in ihrem Andersſein, ihrer Aeußerlichkeit.“ „In dieſer Aeußerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff iſt deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſein keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit.“ Das Sein der Natur entſpricht ihrem Begriffe nicht, ſie iſt vielmehr der unaufgelöſte Widerſpruch. „In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit, ſondern jede Geſtalt für ſich entbehrt des Begriffs ihrer ſelbſt.“ „Dies iſt die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbeſtimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen und zu erhalten.“ „Die Natur vermiſcht allenthalben die weſentlichen Grenzen durch mittlere und ſchlechte Gebilde, welche immer Inſtanzen gegen jede feſte Unterſcheidung abgeben, ſelbſt innerhalb beſtimmter Gattungen durch Mißgeburten, die man einerſeits dieſer Gattung zuzählen muß, denen andererſeits aber Beſtimmungen fehlen, welche als weſentliche Eigenthümlichkeit der Gattung anzuſehen waren.“

*) Encyklopädie, S. 210.

Die Idee bewegt sich in der Natur durch eine Reihe von Stufen des äußerlichen Daseins. Es lassen sich namentlich drei Stufen unterscheiden.

Die unterste Stufe ist das Sein der Materie überhaupt in den einzelnen Massen oder Körpern unter den Formen des Raumes und der Zeit,*) so daß alles auf Mechanik beruht.

Die Materie hält sich durch die abstracte Vereinzelung aus einander, sie enthält Repulsion; aber eben so sehr negirt sie dieses außer einander seiende Fürsichsein, und enthält Attraction. Ueber das Verhältniß beider zur Schwere drückt sich Hegel so aus: „Die Einheit dieser Momente (Repulsion und Attraction) ist negative Einheit derselben, die Einzelnheit; — als gegen das unmittelbare Außereinander der Materie noch unterschieden, und darum selbst noch nicht als materiell gesetzt, sondern außer demselben, ideelle Einzelnheit, Mittelpunkt — die Schwere."

„Die Schwere macht die Substantialität der Materie aus." „Die Gravitation ist der wahrhafte und bestimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realisirt ist. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt sich wesentlich in besondere Körper, und schließt sich zum Momente der Einzelnheit oder Subjectivität als erscheinendes Dasein in der Bewegung zusammen, welche hiedurch

*) „Dies Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit eben so unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung — ein Werden, das aber selbst eben so sehr unmittelbar identische daseiende Einheit beider, die Materie, ist. Der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein gegebenes. Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als leer von außen her mit der Materie erfüllen zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen, so wie Raum und Zeit als leer, gleichgültig gegen ihre Erfüllung, für sich existirend zu betrachten." (Encykl. S. 235.)

unmittelbar ein System mehrerer Körper ist.“ Die Bewegung selbst unterscheidet sich wieder so: sie ist 1) als die accidentelle, welche in Bezug auf einen einzelnen Körper von außen her bewerkstelligt wird; 2) als die wesentliche und relativ-freie Bewegung des Falles, welche in sofern frei ist, als sie durch den Begriff des Körpers gesetzt und die Erscheinung seiner eigenen Schwere, ihm daher immanent ist; 3) die absolut-freie der Himmelskörper.

Die zweite Stufe ist das Sein der qualificirten Materie. Indem nämlich die Substanz der Materie, die Schwere, zur Totalität des Begriffs sich entwickelt hat, hat sich ihr abstractes, dumpfes In-sich-sein zur Form erschlossen, sie ist qualificirte, mit bestimmten Eigenschaften ausgerüstete Materie geworden.

Hier tritt uns zuerst das Licht entgegen. „Dies existirende allgemeine Selbst der Materie ist das Licht — als Individualität der Stern, und derselbe als Moment einer Totalität, die Sonne.“ — „Wenn die Vorstellung, welche man realistisch genannt hat, leugnet, daß in der Natur die Idealität vorhanden sei, so ist sie nur an das Licht, an dieses reine Manifestiren, welches nichts als Manifestiren ist, zu verweisen.“

Sodann kommen als physische Qualitäten in Betrachtung die Elemente: Luft, Feuer, Wasser, und die Erdigkeit. Mit ihnen ist gegeben der elementarische oder meteorologische Prozeß.

Von anderer Seite stellen sich als Qualitäten dar: a. die spezifische Schwere; b. die Cohäsion; c. der Klang; d. die Wärme.

Endlich sind folgende bedeutsame Principien zu berücksichtigen: der Magnetismus; die Electricität; der chemische Prozeß, wozu auch der Galvanismus zu rechnen ist.

Dies macht das Gebiet der Physik, im Gegensatze gegen die Mechanik, aus.

Die dritte Stufe bildet der Organismus, und die Lehre von demselben kann Organik genannt werden.

Von den organischen Gebilden gilt: die Idee kommt in ihnen zur Existenz, zum Leben. Dieses äußert sich: a. als allgemeine Gestalt, der geologische Organismus; b. als besondere oder

formelle Subjectivität, vegetabilische Natur; c. als einzelne concrete Subjectivität, animalische Natur.

Die Glieder des geologischen Organismus enthalten nicht den Lebensprozeß in sich, sie machen ein System aus, dessen Gebilde die Entfaltung einer zum Grunde liegenden Idee darstellen, dessen Bildungsprozeß aber ein vergangener ist. Dieser Organismus läßt sich bildlich nennen: „Der Krystall des Lebens."

Ueber die vegetabilische Natur mögen nur folgende Aeußerungen aufgenommen werden: „Die Gestalt der Pflanze, als aus der Individualität noch nicht zur Subjectivität befreit, bleibt den geometrischen Formen und krystallinischer Regelmäßigkeit nahe." — „Die Differenz der organischen Theile ist nur eine oberflächliche Metamorphose, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen."

Von dem thierischen Organismus gilt Folgendes: „Die organische Individualität ist erst Subjectivität, in sofern ihre Einzelnheit nicht bloß unmittelbare Wirklichkeit und damit eine Vielheit von Individuen, sondern eben so aufgehoben und als concretes Moment der Allgemeinheit ist, die eigene Aeußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisirt ist, der Organismus in seinem Prozesse nach außen die selbstische Sonne inwendig behält. Dies ist die animalische Natur, welche in der Wirklichkeit und Aeußerlichkeit der Einzelnheit, eben so dagegen unmittelbar in sich reflectirtes Selbst der Einzelnheit, in sich seiende subjective Allgemeinheit ist." *) Das Thier hat Selbstbewegung, Stimme, Wärme, Intussusception, Gefühl. In allem diesem zeigt sich wesentlich Idealität, was in Bezug auf die zwei ersten Punkte auf eine originelle Weise so durchgeführt wird: „Das Thier hat zufällige Selbstbewegung, weil seine Subjectivität, wie das Licht und Feuer, der Schwere entrissene Idealität — eine freie Zeit ist, die als der reellen Aeußerlichkeit entnommen, sich nach innerm Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt. Damit verbunden ist, daß das Thier Stimme hat, indem seine Subjectivität als wirkliche Idealität (Seele)

*) Encykl. S. 332.

die Herrschaft der abstracten Idealität von Zeit und Raum ist, und seine Selbstbewegung als ein freies Erzittern in sich selbst, darstellt."

„Das Lebendige ist nur, indem es sich zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selbst nur das Resultat ist."

„Der Organismus ist zu betrachten: a. als die individuelle Idee, die in ihrem Begriff existirt, und sich auf sich selbst bezieht — die Gestalt; b. als Idee, die sich zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur, verhält und sie ideell in sich setzt — die Assimilation; c. die Idee, als sich zum Andern, das selbst lebendiges Individuum ist, und damit im Andern zu sich selbst verhaltend — Gattungsprozeß."

Die Formen der Gestalt sind die Sensibilität, die Irritabilität, die Reproduction, welche ihre Realität in dem Nerven-, Blut- und Verdauungssystem haben.

Zur Assimilation gehört nicht nur was gewöhnlich dazu gerechnet wird, sondern auch das was die Sinne betrifft.

In Rücksicht auf den Gattungsprozeß ist zweierlei zu bemerken. Erstens „kann die Thierwelt fast weniger als die andern Sphären der Natur ein in sich unabhängiges vernünftiges System von Organisation darstellen, an den Formen, die durch den Begriff bestimmt wären, festhalten, und sie gegen die Unvollkommenheit und Vermischung der Bedingungen vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. Diese Schwäche des Begriffes in der Natur überhaupt, der darum auch im Thiere nicht in seiner festen, selbstständigen Freiheit existirt, unterwirft die Gattungen ganz den Veränderungen des äußern allgemeinen Naturlebens, dessen Wechsel das Thier mit durchlebt, und das als eine fortdauernde Gewaltsamkeit gegen dasselbe ist. Das Thierleben zeigt sich daher überhaupt als ein krankes; so wie sein Gefühl als ein unsicheres, angstvolles, unglückliches." Zweitens, weil das thierische Individuum nicht die Allgemeinheit seines Begriffes in sich trägt und nicht die entsprechende Realität derselben ist, kann sein Dasein nur vergänglich sein: die Individuen müssen vergehen, während die Gattung beharrt.

Geistesphilosophie.

Der Geist ist die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Der Begriff, welcher in der Natur zu seiner vollkommnen äußerlichen Objectivität gelangte, hebt diese seine Entäußerung auf, und wird in ihr identisch mit sich selbst; er kehrt aus der Natur zu sich selbst zurück. Das Wesen des Geistes ist die Freiheit. Seine Bestimmtheit ist Manifestation. — „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten." *)

Die Entwickelung des Geistes geht durch drei Stufen; er stellt sich dar

1) „in der Form der Beziehung auf sich selbst", als subjectiver Geist — wie er sich in jedem Individuum äußert, in sofern es erkennt und will;
2) „in der Form der Realität als einer Welt, welche die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist", als objectiver Geist — wie er sich in den rechtlichen und sittlichen Instituten offenbart;
3) „in an und für sich seiender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffes, als der Geist in seiner absoluten Wahrheit", als absoluter Geist — so daß die Einheit seiner subjectiven und objectiven Seite aufgefaßt, er als Erstes und Letztes erkannt wird.

1. Der subjective Geist ist in seiner Unmittelbarkeit Seele oder Naturgeist. „Der gewordene Geist hat den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-sich-seiende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele (noch nicht Geist) ist. Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, so die absolute Grundlage aller Besonderung

*) Encykl. §. 384.

und Vereinzelung des Geistes, daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende identische Idealität derselben bleibt." *)

„Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und diese die Aeußerlichkeit als Prädicat, in welchem als unselbstständigem das Subject sich nur auf sich bezieht. Diese Aeußerlichkeit stellt so nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die Seele ist als diese Identität, des Innern und Aeußern wirklich, und hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen gibt, und damit menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat." **)

Anmerkung. Hegel bedient sich auch bisweilen des Wortes Monade, aber in einer weiten, oft nur bildlichen Bedeutung. Er sagt z. B. „So ist das Individuum die seine Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstbewußtsein des Genius." (Encykl. S. 385.)

Von der Stufe der Seele steigt der Geist zu der des Bewußtseins auf, er wird zum Ich, zum Subject für sich.

„Das Ziel des Geistes als Bewußtsein ist, seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben."

Indem jeder Denkende die Andern wie sich selbst als denkende Subjecte anerkennt, und sich von den Andern anerkannt weiß, entsteht das allgemeine Selbstbewußtsein.

Der Vernunft (die auch noch zum Bewußtsein gerechnet wird) kommt die Gewißheit zu, daß die innern Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als eigene Gedanken sind; mit andern Worten: es spricht sich die Identität der Sub- und Objectivität des Begriffes aus.

Der Geist, als höchste Stufe, verbindet in sich, was er auf

*) Encykl. S. 366.
**) Encykl. S. 395.

den beiden frühern war, so daß man sagen kann: „er ist die Wahrheit der Seele und des Bewußtseins.“ Er unterscheidet sich in den theoretischen und praktischen. Die Momente des theoretischen Geistes sind: a. die Anschauung; b. die Vorstellung, und zwar als Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniß; c. das Denken. Die Momente des praktischen Geistes sind: a. das Gefühl; b. die Triebe; c. die Willkür und die Glückseligkeit.

2. Der objective Geist ist derjenige, der in der Welt sich verwirklicht, so daß das Verhältniß der Menschen zu einander rechtlich und sittlich bestimmt wird. Seine wahrhafte Objectivität besteht eben darin, daß sein Begriff, die Freiheit, in der Aeußerlichkeit, in dem endlichen Stoffe, realisirt, und dieser Stoff eine durch die Freiheit geregelte Welt wird. So kommen in Betrachtung a. das Recht; b. die Moralität; c. die Sittlichkeit.

Diese beiden letzten werden so unterschieden. Im Gebiete der Moralität beschränkt sich Alles auf das Sollen. In dem der Sittlichkeit wird der bloße Standpunkt des Sollens verlassen. „Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, nicht nur die Wahrheit des Rechts und der Moralität als ihre Einheit, sondern des subjectiven und objectiven Geistes selbst. Sie ist nämlich die Freiheit als der allgemeine vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjectivität, sein Wissen von sich und die Gesinnung, sowie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat — die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden.“

„Die freie Substanz, in welcher das absolute Sollen eben so sehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Ihre abstracte Diremtion ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbstständigkeit sie die innere Macht und Nothwendigkeit ist.“ Die einzelne Person aber anerkennt den Zweck der Gesammtheit als den wahrhaften an, thut alles, was von ihr abhängt, damit er erreicht werde, und ordnet ihr Interesse dem allgemeinen unter. So waltet Vertrauen, die wahrhafte sittliche Gesinnung. „Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjectivität, deren ganze Individualität von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist Tugend.“

„Die ſittliche Subſtanz iſt

a. als unmittelbarer oder natürlicher Geiſt — die Familie;

b. die relative Totalität der relativen Beziehung der Individuen als ſelbſtſtändiger Perſonen auf einander in einer formellen Allgemeinheit — die bürgerliche Geſellſchaft;

c. die ſelbſtbewußte Subſtanz als der zu einer organiſchen Wirklichkeit entwickelte Geiſt — die Staatsverfaſſung."

Betrachten wir das Ausgebildetſte, den Staat. Was die Verfaſſung betrifft, ſo iſt „die monarchiſche die Verfaſſung der entwickelten Vernunft; alle andern Verfaſſungen gehören niedrigern Stufen der Entwickelung und Realiſirung der Vernunft an." Uebrigens ſollen Ständeverſammlungen den allgemeinen Willen darſtellen und feſthalten.

Die Staaten behaupten eine ſouveraine Selbſtſtändigkeit gegen einander. „Das äußere Staatsrecht beruht theils auf poſitiven Tractaten, theils auf dem ſogenannten Völkerrechte, deſſen allgemeines Princip das vorausgeſetzte Anerkanntſein der Staaten iſt, und daher die ſonſt ungebundenen Handlungen gegen einander ſo beſchränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt, auch die Individuen als Privatperſonen vom Staate unterſcheidet, und überhaupt auf den Sitten beruhet."

Jeder einzelne Volksgeiſt hat eine beſondere geographiſche und klimatiſche Beſtimmtheit; er exiſtirt in der Zeit und durchläuft eine durch ſein beſonderes Princip beſtimmte Entwickelung ſeines Bewußtſeins und ſeiner Wirklichkeit; er hat daher eine Geſchichte.

„Als beſchränkter Geiſt iſt nach dieſer Seite ſeine Selbſtſtändigkeit ein Untergeordnetes, er geht in die allgemeine Weltgeſchichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der beſondern Völkergeiſter, das Weltgericht, darſtellt. Dieſe Bewegung iſt die Befreiung der ſittlichen Subſtanz von ihren Beſonderheiten, in denen ſie in den einzelnen Völkern wirklich iſt, die That, wodurch ſich der Geiſt zum Bewußtſein, und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit ſeines an und für ſich ſeienden Weſens bringt, und ſich zum allgemeinen, zum Weltgeiſt wird."

„Es ist die lebendige Sittlichkeit selbst, in deren objectivem Wissen sich die Aeußerlichkeiten des Weltgeistes, und die Gegensätze der Endlichkeit, die er enthält, abstreifen und aufheben, so daß dieses Wissen sich in sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, erhebt, in welcher die Vernunft frei für sich, und die Nothwendigkeit und Natur nur als seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.“ *)

3. Der absolute Geist ist der sich mit sich selbst zusammenschließende, kreisartig in sich zurückkehrende Geist, d. h. der unendliche in den unendlichen Geistern um sich wissende Geist, das ursprüngliche Geistige, das in den Menschen sich selbst betrachtet; die ewige Vernunft, welche in der menschlichen sich selbst vernimmt; die absolute Intelligenz, wie sie durch die endlichen Intelligenzen gedacht wird und im Grunde sich selbst denkt; das Urideelle, in sofern es durch die menschliche Idee von ihm dargestellt wird. So müssen beide Punkte gleich berücksichtiget werden: Auf der einen Seite ist es die Menschheit, welche erkennt, daß sie als Endliches im Unendlichen ist, daß sie mit dem Urgeiste zusammenhängt, und seine bedeutsamste Manifestation ist; auf der andern Seite ist es die Gottheit, welche im Menschen zur Selbstanschauung gelangt, in ihm um sich weiß, und so zur Persönlichkeit gelangt. Es vereinigt sich das Bewußtsein Gottes selbst mit dem Gottesbewußtsein des Menschen. Es tritt das Selbstbewußtwerden Gottes vermittelst des Organs der Menschheit ein.

„Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geiste.“

„Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist.“

„Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend, als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.“ **)

*) Encykl. S. 491 u. 497.
**) Encykl. S. 499.

Die einzelnen Momente dieſer Sphäre ſind: a. die Kunſt; b. die geoffenbarte Religion; c. die Philoſophie.

In Bezug auf die Kunſt, ſoweit ſie mit der Religion im Zuſammenhang ſteht, äußert ſich Hegel alſo: „Die unmittelbare Geſtalt dieſes Weſens iſt die der Anſchauung und Vorſtellung des an ſich abſoluten Geiſtes als des Ideals — der aus dem Geiſte gebornen concreten Geſtalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck ſo durch den einbildenden Geiſt verklärt iſt, daß die Geſtalt ſonſt nichts anderes an ihr zeigt — die Geſtalt der Schönheit.“ *)

„Die im Rücken der ſchönen Kunſt liegende Religion zerfällt in mehrere, indem ſie zu ihrem Inhalte die abſtracten (getrennten) Momente haben kann, deren concrete Einheit der Geiſt iſt; ihr Gott iſt ein elementariſches oder concreteres Natur-Sein, oder das entgegengeſetzte, das reine Denken. An dem einen wie an dem andern iſt die Subjectivität nur die oberflächliche Form von Perſönlichkeit, weil der Gehalt nicht concret geiſtig iſt.“ Ueber den Zuſammenhang der Kunſt mit den Religionen iſt die nähere Bemerkung zu machen, daß die wahrhaft ſchöne Kunſt nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die concrete Geiſtigkeit Princip iſt.“

„Die ſchöne Kunſt hat aber auch ihr Vorwärts in der Zukunft der wahrhaften Religion; das beſchränkte Daſein der Idee geht an und für ſich in die Allgemeinheit des Daſeins, die Form der Anſchauung, des unmittelbaren an Sinnlichkeit gebundenen Wiſſens, in das ſich in ſich vermittelnde Wiſſen, in ein Daſein, das ſelbſt das Wiſſen iſt, das Offenbaren über.“

Hierauf wird der Satz aufgeſtellt: „Indem die Religion das Bewußtſein der abſoluten Wahrheit iſt, ſo kann was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Geſetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten ſoll, nur in ſofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter ſie ſubſumirt iſt, und aus ihr folgt.“ Dieſem gemäß ſpricht er ſich kräftig gegen die der vollen

*) Encykl. S. 500.

Wahrheit widersprechende Aeußerlichkeit des katholischen Cultus aus, obschon dieser die Kunst begünstigt. Nachdem er neben Anderm die geistlose Art des Betens, wornach der Mensch auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leistet, und Andere um das Beten bittet, hebt er auf würdige Weise die Vorzüge der protestantischen Kirche so hervor: „Gegen solches Außersich- und Zerrissensein sammelt sich das Bewußtsein in seine freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über das, was in der Wirklichkeit an und für sich recht und vernünftig ist. So wird das, was in der Welt Heiligkeit sein soll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt die Ehe als das Sittliche und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen, die Familie; statt des Gelübdes der Armuth gilt die Thätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß, und die Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welches selbst die wahrhafte Freiheit ist, die Sittlichkeit im Staate.“

Dabei, daß die Religion von Gott geoffenbart sein müsse, wollen wir nicht verweilen, da sich leicht denken läßt, daß der Ausdruck offenbaren nicht im gewöhnlichen Sinne genommen ist.

Als wesentlicher Inhalt der Religion wird die Trinitätslehre dargestellt, oder es wird vielmehr die Form dieser Lehre auf die uns überall entgegentretende Ansicht von der Idee, der Natur und dem Geiste übergetragen. Dies geschieht zunächst auf folgende Weise:

„Das Erste ist die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit für sich, das zum Urtheil, Anderssein noch nicht Aufgeschlossene — der Vater. Das Zweite ist das Besondere, die Idee in der Erscheinung — der Sohn — als in seine Momente zerfallen, Natur und endlicher Geist, die Idee in der Aeußerlichkeit, so daß die äußere Erscheinung umgekehrt wird zum Ersten — die Identität des Göttlichen und Menschlichen. Das Dritte ist dies Bewußtsein, Gott

als Geiſt, der Geiſt in ſeiner Exiſtenz, Gott als Gemeinde exiſtirend, als wirkliches allgemeines Selbſtbewußtſein Gottes."

In der Encyklopädie aber iſt die Trinitätslehre auf folgende Weiſe ausgebildet:

„In dem Momente der Allgemeinheit, der Sphäre des reinen Gedankens, oder dem abſtracten Elemente des Weſens iſt es der abſolute Geiſt, welcher zuerſt das Vorausgeſetzte, jedoch nicht verſchloſſen bleibende, ſondern als ſubſtantielle Macht, in der Reflexionsbeſtimmung der Cauſalität, Schöpfer Himmels und der Erde iſt, aber in dieſer ewigen Sphäre vielmehr nur ſich ſelbſt als ſeinen Sohn erzeugt, eben ſo in urſprünglicher Identität mit dieſem Unterſchiedenen bleibt, als dieſe Beſtimmung, das von dem allgemeinen Weſen Unterſchiedene zu ſein, ſich ewig aufhebt, und durch dieſe Vermittelung der ſich aufhebenden Vermittelung, die erſte Subſtanz weſentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität — der Geiſt iſt."

Damit wird die Verſöhnungslehre ſo verwebt:

„Im Momente der Beſonderheit iſt ... die Bewegung des concreten ewigen Weſens die Erſchaffung der Erſcheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittelung, des einigen Sohnes, in den ſelbſtſtändigen Gegenſatz, einerſeits des Himmels und der Erde, der elementariſchen und concreten Natur, andrerſeits des Geiſtes als mit ihr im Verhältniß ſtehend, ſomit des endlichen Geiſtes, welches als das Extrem der in ſich ſeienden Negativität ſich zum Böſen verſelbſtſtändigt."

„Im Momente der Einzelnheit als ſolcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes ſelbſt, als des in ſeinen identiſchen Grund zurückgekehrten Gegenſatzes der Allgemeinheit und Beſonderheit, ſtellt ſich als Vorausſetzung, die allgemeine Subſtanz aus ihrer Abſtraction zum einzelnen Selbſtbewußtſein verwirklicht, und dieſes als unmittelbar identiſch mit dem Weſen, das Böſe ſomit als an ſich aufgehoben, aber ferner dieſe unmittelbare und damit ſinnliche Exiſtenz des abſolut Concreten in den Schmerz der Negativität erſterbend dar, in welcher es als unendliche Subjectivität identiſch mit ſich, ſomit aus derſelben als abſolute Rückkehr und allge-

meine Einheit der allgemeinen und einzelnen Weſenheit für ſich geworden iſt, die Idee des als ewigen aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geiſtes.“ Dieſe künſtlich zu- und ausgeſpitzte Trinitätslehre, welcher an vielen andern Orten jene einfachere von Idee, Natur und Geiſt gegenüber ſteht, wird noch weiter ausgeführt, aber es kann mich nichts bereden, auch nur noch Ein Wort aufzunehmen. — — — Iſt denn, frage ich im Angeſichte der Philoſophie, zu der wir, der obigen Eintheilung gemäß, überzugehen im Begriffe ſind, — iſt denn die Philoſophie dazu verurtheilt, ſich mit ſolchen Spitzfindigkeiten zu ſchleppen? Wahrlich, ich würde ſie beglückwünſchen, wenn einmal die Philoſophen es ſich eben ſo angelegen ſein ließen, die Einheit Gottes lauter, ungetrübt, und ohne Zuthat, zu lehren, als ſie jetzt in die Wette dieſelbe entſtellen — die meiſten im Dienſte der Mode, und am Gängelbande des Zeitgeiſtes. Auch hier ſollte allein gelten die abſolute, die ewige Wahrheit! Was ſoll der Formalismus, was die Aeußerlichkeit an dem heiligen Ort? Wie einſt Göthe im Scherz, um Baſedow zu necken, vor dem Zeichen des Triangels vorüberfahren ließ, ſo werden noch viele im Ernſt vor eben dieſem Aushängeſchild der Neuern (denn viel mehr iſt es meiſt nicht) vorbeieilen, um ſo mehr, wenn die Künſtelei ſo weit geht, daß der geſunde Menſchenverſtand vor der Unnatur zurückſchaudert, Zeichen in Zeichen verſchlungen erblickend.

Ueber die Philoſophie, und zwar zunächſt ihr Verhältniß zur Kunſt und Religion, läßt ſich Hegel ſo vernehmen:

„Dieſe Wiſſenſchaft iſt in ſofern die Einheit der Kunſt und Religion, als die der Form nach äußerliche Anſchauungsweiſe der erſtern, deren ſubjectives Produciren und Zerſplittern des ſubſtantiellen Inhalts in viele ſelbſtſtändige Geſtalten, in der Totalität der zweiten*) nicht nur zu einem Ganzen zuſammengehalten, ſondern auch in die einfache geiſtige Anſchauung vereint und dadurch zum ſelbſtbewußten Denken erhoben iſt. Dies Wiſſen iſt damit der denkend erkannte Begriff der Kunſt und Religion, in welchem das

*) Hier habe ich nebſt Andern einige Textesworte weggelaſſen.

in dem Inhalte Verſchiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt iſt."

Nach mehrern Bemerkungen über Pantheismus, Akosmismus u. ſ. w. ſchließt Hegel alſo:

„Die eſoteriſche Betrachtung Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, iſt die Philoſophie ſelbſt. Dieſer Begriff der Philoſophie iſt die ſich denkende Idee, die wiſſende Wahrheit, das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt. Die Wiſſenſchaft iſt auf dieſe Weiſe in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logiſche ihr Reſultat, als das Geiſtige, welches ſich als die an und für ſich ſeiende Wahrheit erwieſen, und aus ihrem vorausſetzenden Urtheile, der concreten Anſchauung und Vorſtellung ihres Inhalts, in ſein reines Princip zugleich, als in ſein Element erhoben hat."

Nehmen wir noch aus den Vorleſungen über die Philoſophie der Religion folgende Stelle hinzu:

„Die Philoſophie iſt keine Weltweisheit, ſondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äußerlichen Maſſe, des empiriſchen Daſeins und Lebens, ſondern ſie iſt Erkenntniß deſſen was ewig iſt, was Gott iſt, und was aus ſeiner Natur fließt, und dieſe Natur muß ſich manifeſtiren und entwickeln.

Schluß-Vergleichungen.

Es fällt mir nicht ein, eine ausführliche Vergleichung zwiſchen unſern drei Philoſophen anzuſtellen; ich beſchränke mich auf folgende Punkte.

1. Schelling und Hegel ſtehen Spinoza in Rückſicht der Klarheit und Deutlichkeit weit nach. Schelling iſt ſchon oben der Dichterphiloſoph genannt worden, und dieſe Benennung weist eben ſowohl auf eine Schatten- als eine Lichtſeite hin. Einmal hat er auf eine geniale Weiſe die Natur verherrlicht; ſie, die von Fichte in Trümmern geſchlagene, ließ er nicht nur erſtehen, ſondern in ſchönerer Geſtalt erglänzen, als ihr mehr als ein Jahrhundert hindurch zugeſtanden worden war, indem er ſie als die durch und durch belebte und von göttlichem Geiſte erfüllte ſchilderte. Und den Gemälden, worin er die Grundwahrheit darſtellt, gebricht es keineswegs an Klarheit. Dagegen ſind viele Parthien ſeiner Werke dunkel; ſei es, daß er die Macht der intellectuellen Anſchauung (welche Hegel durch den Ausdruck: „Anguckung" ins Lächerliche zu ziehen ſuchte) hervorhob, und mit ihrer Hülfe Dinge zu erreichen ſtrebte, welche den Meiſten unerreichbar ſcheinen; oder daß er einerſeits die völlige Identität und Indifferenz des Differenten, namentlich die des Idealen und Realen geltend machte, andrerſeits die Superiorität des Idealen in dem Grade lehrte, daß er nicht ſowohl die Realität durch die Idealität nur beſtimmen, als vielmehr jene aus dieſer hervorgehen zu laſſen ſchien, und das Stoffartige aus reiner Thätigkeit herleitete; oder daß er alle Kreiſe des Seienden durch kühne Analogien verknüpfte, welche gar nicht geeignet waren, die Natur und das Weſen der Dinge aufzuhellen; oder daß er Ideen von Theoſophen aufgriff, die von ihnen angeſponnenen Fäden fortſpann, und aus denſelben ein künſtliches Gewebe bildete; oder abſtracte Begriffe, wie Raum und Zeit, zu definiren, und ihr Verhältniß zum Abſoluten zu beſtimmen ſuchte. — Ein gar ſchlimmes

Zeichen für Schellings Darstellungsgabe scheint mir besonders dies zu sein, daß er gerade, als er sich einmal entschloß, in der Zeitschrift für speculative Physik eine „Darstellung des Systems der absoluten Philosophie“ in Paragraphenfolge zu geben, er in größere Dunkelheit, als irgend anderswo verfiel, und dadurch auch Geschichtschreiber, die doch nun wohl berechtigt waren, sich darauf zu stützen, wie z. B. Rixner, veranlaßte, von seiner Lehre einen Umriß zu geben, welcher den nicht schon Eingeweiheten unverständlich erscheinen muß.

Was Hegel betrifft, so reichen die aus seinen Schriften angeführten Stellen gewiß hin, um Jeden zu überzeugen, daß er zu den dunkelsten Schriftstellern gehört. Es wird ihm niemand absprechen, daß er ein eminenter Denker war, der, während zu seiner Zeit nicht viel mehr als naturphilosophische Phantasiestücke vorlagen, sich die Aufgabe stellte, ein streng systematisches Gebäude aufzuführen. Aber welcher seltsame Abstand zwischen dem Begründer der neuern Philosophie, der mit Recht ein Hercules unter den Denkern genannt wurde, und diesem zweiten Hercules unter eben denselben! Jener theilte die Resultate seiner langen und tiefen Forschung auf eine verständliche und deutliche Weise der Welt mit; und wer sich mit der Terminologie und der Tendenz des Ganzen vertraut macht, kann sich ganz leicht zurecht finden. Dieser hingegen hat dafür gesorgt, daß der Leser beim Durchgehen seiner Werke (die Propädeutik, Aesthetik und die Geschichte der Philosophie ausgenommen) nie recht des Gelesenen froh wird, weil er in das Labyrinth der künstlichsten Dialektik hineingeführt und darin fortgeschleppt wird. Abstruseres läßt sich nichts auffinden. — Die Meisten werden urtheilen: Wären es nur wirklich die „Cabinetsordres“ des Ewigen, die wir hier vernehmen könnten, so ließen wir uns Alles gefallen, allein, da wir bloß einen Sterblichen vor uns haben, der es gleich vielen Andern versucht hat, die göttlichen Dinge, so weit es angehen mag, zu enthüllen, so lassen wir uns nicht nach seinem Belieben zerplagen und zerpeinigen. Wir wenden uns lieber an diejenigen Weisen, welche die nämlichen Grundwahrheiten erkannten, aber geruheten, mit Menschen menschlich zu sprechen. Ja,

wir wagen es zu fragen: Liegt nicht etwas Krankhaftes in diesem steten Ponixen und Negixen von Gegensätzen? Leidet nicht die Wahrheit selbst unter einem solchen Hin- und Herzerren der Begriffe, einem solchen Gedankenspalten, wie es sonst nie und nirgends versucht wurde? — Zur Wahrheit kann man auf weniger verschlungenen Wegen gelangen. Hegel selbst gelangte dazu auf einfachere Weise, und erst hernach verlor er sich in solche Krümmungen.

2. Was die offene, unverhohlene Darlegung der Ansicht betrifft, so tritt Spinoza weit freier und rücksichtloser auf, als Schelling, der theils alle Benennungen seines Systemes, welche demselben ungünstig sein könnten, abzuwenden sich bemüht, theils hin und wieder sich durch Beziehungen auf die geoffenbarte Religion einen gewissen Nimbus zu verschaffen sucht.*) Während z. B. Spinoza Gott auf das bestimmteste als immanente Ursache erklärt, sträubt sich Schelling gegen den Namen Immanenz in Bezug auf seine Lehre; dies geschieht aber auf eine solche Weise, daß man unter dem bunten Gewande das künstlich Versteckte noch halb zu erblicken vermag. „So ist es geschwind zu sagen, ein System lehre die Immanenz der Dinge in Gott; und doch wäre z. B. in Bezug auf uns damit nichts gesagt, ob es gleich nicht geradezu unwahr heißen könnte (!). Denn wir haben genugsam gezeigt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde, oder in der noch nicht zur Einheit mit dem Verstande gelangten anfänglichen Sehnsucht haben, daß sie also in Bezug auf Gott bloß peripherische Wesen sind. Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses In-Gott-sein der Freiheit fähig. Er allein ist ein Centralwesen, und soll darum auch im Centro bleiben. In ihm sind alle Dinge erschaffen, so wie Gott nur durch den Menschen auch die Natur annimmt und mit sich verbindet. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des

*) Es ist hier überall von dem ursprünglichen, nicht dem neuen Schellingianismus die Rede.

neuen Bundes, durch welchen als Mittler, da er ſelbſt mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu ſich macht. Der Menſch iſt alſo der Erlöſer der Natur, auf den alle Vorbilder derſelben zielen. Das Wort, das im Menſchen erfüllt wird, iſt in der Natur als ein dunkles, prophetiſches (noch nicht völlig ausgeſprochenes) Wort. Daher die Vorbedeutungen, die in ihr ſelbſt keine Auslegung haben, und erſt durch den Menſchen erklärt werden." *)

Was vermöchte die Wahrheit zu verdecken, daß nach der Naturphiloſophie Gott in Allem und Alles in Gott iſt? Iſt es nicht ein eitler Verſuch, darum weil die Dinge eben um ihrer Verſchiedenheit vom Menſchen willen ein wenig anders in Gott ſind als der Menſch, die Immanenz von ihnen zu negiren, und dieſes Wort willkürlich nur vom Menſchen zu affirmiren? — Oh, wie lobe ich mir Spinoza's Einfachheit und Treue, dieſen Künſteleien unſerer Ueberbildung gegenüber! Wie gefällt mir ſein klares, unprophetiſches Wort einem ſolchen dunkeln, prophetiſchen gegenüber! Welchen gedoppelten Werth hat für mich ſeine Anerkennung der Immanenz dieſem Schielen auf Transcendenz gegenüber! Mußte es denn dahin kommen, daß diejenigen, welche ihm am nächſten ſtehen, nicht nur den Namen Spinozismus und ähnliche meiden, als enthielten ſie eine Befleckung (nämlich vor dem großen Haufen), ſondern daß ſie auch jede Gemeinſchaft und Berührung mit ihm auf den Grad fliehen, daß ſie ſogar einzelne Ausdrücke, die er beſonders geltend machte, von ſich ablehnen, und es für weit ehrenvoller halten, ekkleſtaſtiſch zu ſprechen, oder paracelſiſch oder böhmiſch, unbekümmert, ob dies das Reich der Wahrheit fördere oder nicht?**)

Was Hegel betrifft, ſo haben wir Gelegenheit genug gehabt, zu ſehen, wie gern er ſich rühmt, daß ſeine Lehre mit dem Chriſten-

---

*) Ueber das Weſen der menſchlichen Freiheit; gegen das Ende hin.

**) Religio nullis superstitiosis ornamentis indiget, sed contra de ipsius splendore adimitur, quando similibus figmentis adornatur.

Tract. theol. polit. Cap. XII.

thum übereinſtimme, und mit welcher Liebe er beſonders die Dreieinigkeit wie ein Schooßkind gepflegt hat. Aber worauf läuft jene Uebereinſtimmung, näher betrachtet, hinaus? auf was anderes als: das Chriſtenthum iſt durchaus ſo zu deuten, daß es um kein Jota vom Hegelianismus abweichen darf. Welche Autorität war denn aber ſo Chriſtus oder das Wort Gottes für Hegel? und was kümmerten ihn jene im Ernſte, ſo ſehr ſie geprieſen wurden? Indem er ſich auf Chriſtus, den Sohn des lebendigen Gottes, den Logos, den Erlöſer, den Mittler berief, berief er ſich im Grunde nur auf ſich ſelbſt. — Man könnte verſucht ſein, zu ſagen: Die Idee des Chriſtenthums, wie ſie an ſich war, wurde ein Anderes, ein Fremdes in Chriſto (denn da er noch nicht lehrte, was der nach ihm Gekommene, ſo drang ſie nicht durch); aber durch Negation dieſer Negation ward ſie für ſich in Hegel; durch ihn erſt kehrte ſie zu ſich ſelbſt zurück.

Dem, was oben in Bezug auf die gefeierte Dreieinigkeit aufgenommen wurde, noch Aeußerungen über andere Dogmen beizufügen, ſcheint mir überflüſſig. Ich begnüge mich auf S. 568 bis 570 der Phänomenologie zu verweiſen, wo die Schlagwörter: Menſchwerdung, Verſöhnung, Tod des Mittlers, „das ſchmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewußtſeins, daß Gott ſelbſt geſtorben iſt,“*) kurz, was nur hoch und heilig klingt, verſchwendet werden, um am Ende die Lehre herauszubringen, daß — die Subſtanz eine geiſtige ſei. Hoffentlich nahet die Zeit, welche dieſe an

*) Hierüber ertheilt den beſten Aufſchluß: Bd. XII. (Vorleſungen über die Philoſophie der Religion) S. 249. 250.

Wo iſt jenes Siegel, jenes göttliche Siegel, deſſen Spinoza ſo würdig gedachte?

Tam ipsa ratio, quam Prophetarum et Apostolorum sententiae aperte clamant, Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, h. e. humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tamquam imagine suae divinitatis consignavit.

Tract. theol. polit. Cap. XII.

das Hiſtoriſche ſich anknüpfenden und doch die hiſtoriſche Wahrheit höhnenden Prunkgebilde „in des Lethe ſtillen Strom verſenken“ wird. — Dies wird auch um ſo ſicherer geſchehen, da (wie bekannt genug iſt) Hegel ſich in ganz willkürliche Deutungen und Combinationen verloren hat, wonach das, was die H. Schrift von Chriſto als einem Individuum, meldet, auf die ganze Menſchheit übergetragen werden ſoll, ſo daß z. B. ſein Tod und ſeine Auferſtehung als Momente der menſchlichen Natur im Allgemeinen, und weil dieſe ſelbſt wieder zur göttlichen Natur gehört, zugleich als Momente der göttlichen Geſchichte, d. h. des Entwickelungsganges und Prozeſſes des ewigen Weſens gelten.

Wohin die Philoſophie geräth, wenn ſie ſich ſelbſt zur Dienerin der Theologie macht, zeigt ſich beſonders auch aus Folgendem: Sobald der Philoſophirende darauf verfällt, den Offenbarungsglauben mit ſeiner Lehre zu verſchmelzen, ſo iſt es beinahe nicht anders möglich, als daß er den Lehren ſeiner Confeſſion den Vorzug vor denen der andern Confeſſionen einzuräumen ſucht, und ſo kommt eher eine confeſſionelle, als chriſtliche Philoſophie heraus. Dies zeigt ſich gerade auch bei Hegel in mancher Beziehung. So hat er ſich z. B. einfallen laſſen, Zwingli's Lehre vom Abendmahle durch folgendes harte Urtheil herabzuwürdigen: „Die Vorſtellung iſt, daß der gegenwärtige Gott in der Vorſtellung nur, in der Erinnerung, alſo in ſofern nur dieſe unmittelbare ſubjective Gegenwärtigkeit habe. Dies iſt die reformirte Vorſtellung, eine geiſtloſe, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präſenz, keine wirkliche Geiſtigkeit. Hier iſt das Göttliche, die Wahrheit, in die Proſa der Aufklärung und des bloßen Verſtandes heruntergefallen, ein bloß moraliſches Verhältniß.“ *) — Es iſt leicht einzuſehen, daß, wie Hegel die Conſubſtantiation über alles erhebt, der Anhänger jeder Confeſſion die dieſer eigenthümliche Anſicht in ein eben ſo vortheilhaftes Licht zu ſetzen wiſſen wird. Wer könnte es demnach einem Katholiken verargen, wenn er die

*) Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. Geſammtausgabe. Bd. XII. S. 275.

Lehre der Transsubstantiation als ächt philosophisch, einzig wahr und göttlich prieſe? (Vgl. den Abſchnitt über den Neu-Schellingianismus.) Uns aber iſt, als hörten wir Spinoza nochmals an einen ſolchen theologaſtiſirenden Philoſophen jene ſtrafenden Worte richten, welche er an Albert Burgh, der zur katholiſchen Religion übergegangen war, ſchrieb:*) „Wenn Du doch den ewigen und unendlichen Gott anbeteteſt, und nicht — — — ꝛc.

3. Wir haben oben geſehen, wie Schelling und Hegel nicht ermüden, dem Spinoza den Vorwurf zu machen, daß ſeine Subſtanz nicht Geiſt ſei. Dieſer Vorwurf iſt in gedoppelter Beziehung höchſt widrig: erſtens, weil er nur einem Syſteme gemacht werden ſollte, welches ſich als ein rein materialiſtiſches kund gibt, nicht aber einem ſolchen, welches lehrt, daß der Subſtanz theils Denken, theils Ausdehnung zukomme; zweitens, weil, da die Ankläger dies ſelbſt anerkennen, offenbar iſt, daß ſich Alles nur um eine willkürliche und ſubtile Beſtimmung des Begriffes „Geiſt“ dreht, und es doch noch immer nicht ausgemacht iſt, und es auch kein Ausſehen hat, als ob je entdeckt werde, was eigentlich dasjenige ſei, warum hier geſtritten wird.

Wollen wir uns aufrichtig Rechenſchaft darüber geben, was wir wiſſen, und was wir nicht wiſſen, ſo finden wir Folgendes. Wir ſind unter allen Weſen auf Erden die einzigen, welche fähig ſind und das Bedürfniß in ſich tragen, dem Urſprunge der Dinge nachzuforſchen, und wir gelangen insgeſammt zu der Einſicht, daß ein Ewiges, Selbſtſtändiges iſt, von welchem wir gleich allem Uebrigen abhängen. Die Idee deſſen, das da war, das da iſt, und das da ſein wird, iſt die gewiſſeſte von allen.

Darüber aber, wie ſich das Ewige, Unendliche zu dem Zeitlichen und Endlichen verhalte, ſind die Anſichten getheilt, indem die Einen ſich für eine völlige Trennung und Scheidung des Unendlichen vom Endlichen erklären, und hiermit jenes außer die Welt ſetzen, die Andern dagegen dieſe Trennung verwerfen, und das Endliche als eine Manifeſtation des Unendlichen, in ihm und an ihm

*) Der letzte Brief der Ausgabe von Paulus.

befindlich, betrachten. Die Erstern, die Theisten, entscheiden sich zugleich auf das bestimmteste dafür, daß das Ewige reiner Geist sei, der durch einen Willensact das Weltall aus dem Nichts hervorgerufen habe. Die Letztern, die Pantheisten, geben dies nicht zu, indem sie behaupten, es sei hier alles gleich unbegreiflich: ein purer, blanker Geist; — das Entstehen des Zusammengesetzten aus dem Einfachen; — das Werden des Etwas aus dem Nichts; — das Erschaffen des alle Räume erfüllenden Alls durch ein bloßes Wollen u. s. f. Sie negiren so, wohl mit Recht, alle Bestimmungen über das Urseiende, welche theils das Gepräge von Anthropomorphismus, theils von unerweisbaren Erklärungen des Verhältnisses zwischen Geistigem und Körperlichem, wie von dem Ueberschreiten aller Schranken unsers Vorstellungsvermögens bei dem Aufsteigen von dem menschlichen Geiste zum Urgeiste haben. Sie selbst aber zerfallen wieder in mehrere Classen. Ich möchte folgendermaßen eintheilen:

I. Ueber die Beschaffenheit des Substantiellen nichts bestimmender Pantheismus.

II. Das Wesen der Substanz bestimmender Pantheismus.

1. Der Substanz ein einziges Attribut beilegender Pantheismus, wornach das primitive Eine das secundäre Andere implicite oder potentiâ in sich enthält, und aus sich entwickelt.

a. so, daß das Materielle oder Reale als das Ursprüngliche betrachtet wird, welches die Fähigkeit oder Anlage habe, wie Lebendes, so auch Geistiges aus sich zu entwickeln — materialistischer Pantheismus.

b. so, daß das Ideale, oder die Idee, das Reale sich gegenübersetzt; sei es, daß im Allgemeinen Thätigkeit, Dynamisches an die Spitze gestellt, und vorzugsweise ein gleichsam aus einem Keime sich entwickelndes Denken, eine ihrer selbst sichere, einigermaßen dem Willen ähnliche Tendenz angenommen, die materielle Masse aber wie eine erstarrte Kraft betrachtet wird; oder daß ein völlig Selbstbewußtes statuirt wird, welches, indem Trans-

cendenz mit Immanenz ſich vereinigt, als Innerliches unmittelbar das Aeußerliche zum Gefolge hat — vergeiſtigender, oder theiſtiſirender idealiſtiſcher Pantheismus.

2. Die zwei Attribute des Idealen und Realen, des Geiſtigen und Körperlichen, anerkennender Pantheismus.
   a. beide gleich haltender, parallel neben einander einhergehen laſſender, Realismus und Idealismus enthaltender Pantheismus.
   b. das eine Element vorherrſchen laſſender Pantheismus:
      α) ſo, daß das Reale den Geiſt bedingt und auf ihn einwirkt; indem z. B. der Grad der Denkkraft von dem Grade der Lebenskraft, oder überhaupt von der Vorzüglichkeit der körperlichen Conſtitution abgeleitet wird — realiſtiſcher Pantheismus.
      β) ſo, daß das Ideale, das Geiſtige, die Materie beherrſcht, beſtimmt, ihr Ausdruck verleiht — idealiſtiſcher Pantheismus.

Die Hauptlehren von der Unzuläſſigkeit des Begriffes der Schöpfung aus Nichts, und von der Einheit alles Seienden ausgenommen, zeigen ſich, wie die vorerwähnte Eintheilung beweist, viele Differenzen. Woher dieſe? daher, daß wir ſo wenig als die, welche vor uns waren, wiſſen, was eigentlich Leben und Geiſt iſt, und wie ſich Körper und Geiſt zu einander verhalten. Darum laſſen die Einen alles unentſchieden; Andere hinwieder machen den Verſuch, aus dem einen Elemente als dem urweſentlichen das andere zu deriviren; noch Andere ertheilen beiden ganz gleichen Rang und behandeln ſie als verſchiedene Seiten, Pole eines und deſſelben Weſens; Andere endlich geben dem einen, namentlich dem Geiſtigen, die Superiorität und die Fähigkeit, das andere zu beſtimmen. Wir ſetzen Ideales und Reales einander entgegen, und gleichwohl müſſen wir geſtehen, daß zwiſchen beiden ein innigeres Verhältniß Statt findet, als wir uns vorzuſtellen vermögen, daß ſie auf die Weiſe zuſammen ſind und wirken, daß ſie Ein Weſen ausmachen. Dies hat Burdach jüngſt in ſeiner trefflichen Schrift: „Blicke ins Leben“ (II. Bd.

2. Thl. S. 182) ſo begründet: „Geiſtiges und Materielles, die ſich zu verneinen und das Widerſpiel von einander zu ſein ſcheinen, in der That aber ſich wie Weſen und Erſcheinung verhalten, würden, wenn ſie von Grund aus entgegengeſetzt und ſchlechthin das Gegentheil von einander wären, nie in Verein und gegenſeitigen Verkehr treten können, da die Annahme eines dritten Vermittelnden eine leere Vorausſetzung iſt, bei welcher man ſich nichts Beſtimmtes denken kann.“ — Wir wiſſen nicht einmal genau, wie das menſchliche Denken vor ſich geht, viel weniger noch, wie dasjenige Denken beſchaffen iſt, welches das menſchliche begründete. Haben wir ſelbſt von dem menſchlichen Geiſte keine nähere Kunde, wiſſen wir nur, daß, aber nicht wie das Nervenſyſtem das Denken vermittelt, ſo haben wir vollends gar keine Einſicht darein, wie die Denkthätigkeit, Idealität da ſich äußern kann, wo keine ſolche Organe, wie die Nerven, mitwirken. Langen wir beim Durchlaufen der Kette von Urſachen und Wirkungen auf dem Punkte an, wo nach der letzten Erdrevolution alle jetzt beſtehenden Gattungen der organiſchen Weſen hervorgingen; ſteigen wir noch weiter rückwärts in jene Zeiträume, wo nach frühern Umwälzungen und chaotiſchen Zuſtänden unſer Planet ſich mit Weſen anderer Art bevölkerte; ſo können wir immer nur mit Zuverſicht ſagen: Es war auf irgend eine Weiſe Ideelles, Geiſtartiges vorhanden, weil ſich ſo zweckvoll organiſirte und denkfähige Weſen bildeten; aber wir ſind nicht von Ferne im Stande zu beſtimmen, wie das Geiſtige exiſtirte und wirkte; wir haben keine Vorſtellung davon, wie das Denken des Subſtantiellen beſchaffen war oder iſt. Nehmen wir noch die Ordnung des ganzen Weltalls, das Ineinandergreifen aller Weltkörper und aller Theile der Natur hinzu, worin wir wieder das Gepräge des Geiſtes erblicken, ſo wiſſen wir noch weniger die umfaſſende Wirkungsweiſe des ideellen Elementes zu erklären. Wir können immer nur die innige Einheit, die Identität des Geiſtigen und Materiellen anerkennen, und unſere Ueberzeugung ausſprechen, daß das eine nicht ohne das andere ſein kann, und daß eines dem andern entgegenkommt; aber wir müſſen darauf verzichten, den Schleier zu heben, der über dem unendlichen Real-Idealen, der ewigen Einheit und Harmonie

der Ausdehnung und des Gedankens ſchwebt. Wir müſſen uns begnügen, beide als gleich ewig anzuerkennen, und dem Geiſtigen die Superiorität zuzuſichern; weiter einzudringen iſt uns nicht vergönnt.

Indem alles als ein dynamiſches Ganzes, als Ein großer Organismus aufgefaßt wird, wird theils im Hinblicke auf den Gang der einzelnen organiſchen Weſen, theils darum, weil im Verlaufe der Erdperioden immer vollkommnere Gebilde hervorgingen, Involution der Evolution entgegengeſetzt, und von dem Denken, wie es ſich zuerſt äußerte, als einem impliciten, keimartigen geſprochen. Wer dürfte ſich nun aber rühmen, von dieſem eine adäquate Erkenntniß zu beſitzen?

Daß das abſolute Weſen in dieſer Rückſicht in den pantheiſtiſchen Syſtemen unbeſtimmt gehalten ſei, hat Schleiermacher in ſeinen Reden über die Religion auf eine offenere Weiſe als viele Andere geſtanden. „Es ergreift Euch das Gefühl der Allmacht. Wie einer ſich aber dieſes hernach überſetzt in Gedanken, das hängt davon ab, wie der eine ſich willig im Bewußtſein ſeiner Ohnmacht in das geheimnißvolle Dunkel verliert, der andere aber, auf die Beſtimmtheit des Gedankens vorzüglich gerichtet, nur unter der uns allein gegebenen Form des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins ſich denken und ſteigern kann. Das Zurückſchrecken aber vor dem Dunkel des unbeſtimmt Gedachten iſt die eine Richtung der Phantaſie, und das Zurückſchrecken vor dem Schein des Widerſpruchs, wenn wir dem Unendlichen die Geſtalten des Endlichen leihen, iſt die andere. Sollte nun nicht dieſelbe Innigkeit der Religion verbunden ſein können mit der einen und mit der andern?“

Es ſollte ſich alſo ein Pantheiſt wohl bedenken, ehe er einen Andern in Bezug auf die Beſtimmung über das Geiſtige und ſein Verhältniß zum Materiellen angriffe.

Schelling hat beſonders über die Starrheit des Spinozismus, den darin ſich ausſprechenden Realismus geklagt. Es iſt aber ſchon oben bemerkt worden, mit wie wenig Recht dies geſchehen iſt. Es ſind im Spinozismus Idealismus und Realismus ganz gleich bedacht, und es zeigt ſich ein völliger Parallelismus von beiden,

gerade wie bei Schelling Transcendentalphiloſophie und Naturphiloſophie aufgeführt werden.

Es könnte allenfalls der Vorwurf von Gewicht zu ſein ſcheinen, daß Spinoza dem Geiſte nicht das Uebergewicht ertheilt, das Geiſtige nicht zu dem das Körperliche Beſtimmende erhoben habe. Allein es müſſen billigermaßen folgende Punkte in Erwägung gezogen werden. Feſt an dem Grundſatze haltend, „daß aus Nichts nichts entſtehe," verwarf Spinoza nicht nur den Begriff der Schöpfung der Welt, ſondern er hatte auch eine ähnliche Scheu davor, dem einen Attribute der Subſtanz eine Priorität einzuräumen, wonach unter zwei gleich-ewigen Elementen das eine durch das andere bedingt wäre, ſo daß darin erſt durch den fremden Einfluß etwas vorgehen müßte, wozu es nicht von ſelbſt nach den Geſetzen ſeiner Natur zu gelangen vermochte. Wie ein ewiges Zuſammenſein des Geiſtigen und Körperlichen, ſo wurde von ihm auch ein ewiges harmoniſches Zuſammenſtreben, ein glückliches Zuſammenwirken des Ideellen und Reellen, ein gemeinſchaftliches Sich-Modifiziren angenommen. Das Körperliche erſchien ihm theils an ſich, theils um ſeines in der Einheit der Subſtanz gegründeten Zuſammenſtimmens mit den geiſtigen Thätigkeiten willen groß. — Spinoza konnte keine Befriedigung in der Anſicht finden, nach welcher auf der einen Seite Zwecke und Ideale ſtatuirt, auf der andern wieder negirt werden, wie dies geſchieht, wenn es ſo oft in der Naturphiloſophie heißt, es ſei als ob Zwecke und Ideen walteten, aber ſie laſſen ſich doch nicht geradehin der Natur der Dinge beilegen. — Eben ſo wenig ertrug er (wenn wir ſchon beinahe nicht begreifen, wie er nicht das implicite Denken dem expliciten ſollte entgegengehalten haben) die Unbeſtimmtheit, welche ſich bei der Annahme eines Analogons von Denken, einer uns unbekannten Form der ideellen Thätigkeit, zeigt.

Wohl ſpricht uns mit Recht die vornehmlich von Schelling ausgegangene und ſich immer mehr verbreitende Anſicht an, daß Geiſtigkeit, Idealität alles durchdringt und beſtimmt, aber wir müſſen dennoch geſtehen, daß wir keine eigentlich wiſſenſchaftliche Einſicht durch Aeußerungen folgender Art gewinnen: „Alle Naturqualitäten

ſind Empfindungen, alle Körper Anſchauungen der Natur; die Natur ſelbſt iſt eine mit allen ihren Empfindungen und Anſchauungen erſtarrte Intelligenz" — (wo beſonders der Ausdruck „Natur" wenigſtens an den der „Materie" hätte vertauſcht werden ſollen). Eben ſo wenig wird uns das Weſen des Geiſtigen und Körperlichen enthüllt, wenn es heißt: „Das Affirmirende jedes Dinges in Bezug auf dieſes Ding können wir deſſen Begriff oder Seele, das Affirmirte aber an ihm ſeine Exiſtenz oder ſeinen Leib nennen."

Sehen wir ſodann auf Hegel's beſtändige und einzige Rede von der Idee und dem Geiſte, ſo werden wir Spinoza um ſo mehr achten, wenn wir bedenken, was es ihn gekoſtet hätte, ja, wie unmöglich es ihm geweſen wäre, bloß zu ſagen: **Deus est res cogitans** (Gott iſt ein denkendes Weſen), und zu fordern, daß daraus herausgeleſen werde: **Deus est simul res extensa** (Gott iſt zugleich ein ausgedehntes Weſen). — Wenn aber Hegel um der Lehre von dem Uebergreifen des Ideellen willen glaubte, vor Spinoza einen Vorzug zu haben, ſo iſt theils das eben vorhin Geſagte zu berückſichtigen, theils zu bemerken, daß es ſich nicht geziemte, die Idee der Gottheit mit einer nicht von Chriſto, ſondern von den Dogmatikern herſtammenden Lehre zu tingiren, und um des geborgten Schimmers willen auszurufen: Spinoza's Gott iſt nicht der wahre! — In ſofern endlich Hegel dem Spinoza vorwirft, ſein Subſtantielles ſei nicht Geiſt, weil er die Negativität der Subſtanz nicht erkannt habe, ſo iſt Folgendes einzuwenden: Es iſt wahr, daß Spinoza dieſe ſubtile Begriffsbeſtimmung nicht machte, aber, was wohl mehr als Form und Name gilt, das Weſentliche, was Hegel an jene knüpft, die Vorſtellung von dem ſich mit ſich ſelbſt Zuſammenſchließen des Ideellen, war Spinoza keineswegs fremd geblieben. Es darf nur auf den zweiten und fünften Theil ſeiner Ethik, wo alles menſchliche Denken als ein Denken der Subſtanz oder wenigſtens eine Aeußerungsweiſe des unendlichen Verſtandes, die Liebe zu Gott als Liebe Gottes zu ſich ſelbſt erklärt wird, aufmerkſam gemacht werden, um zu beweiſen, daß Spinoza ſo gut als ſein Kritiker alles Geiſtige in der Menſchheit auf Gott zurückgeführt, das Erſte und Letzte immer zuſammengehalten habe.

Die Subſtanz galt ihm als das, was die Menſchheit in ſich trug, ehe ſie zur Exiſtenz gelangte — was ſie wirklich als Modification ihrer ſelbſt hervorgehen ließ — was ſich in ihr in allen geiſtigen und körperlichen Regungen und Aeußerungen kund gibt. Er betrachtete mit Luſt das unendliche Denken in ſeinem Zuſammenhange mit allen endlichen Gedanken — den Urgeiſt in Verbindung mit ſeinen mannigfaltigen Organen und Nüancen, den endlichen Geiſtern, durch welche er ſich fortzieht, — das allgemeine Leben und den allgemeinen Geiſt, wie ſie ſich in der Geſammtheit der Menſchen auf eine beſtimmte Weiſe äußern. Wie darf man alſo behaupten, Spinoza ſei nicht vertraut geweſen mit dem Gedanken Hegel's, daß der göttliche Urgeiſt in allen endlichen Geiſtern lebt und webt, und iſt?*)

Wie wenig Aufſchluß wir über das Weſen des Geiſtes erhalten, kann Keinem entgehen. Hegel verfährt hier oft ſo, daß wir unwillkürlich an das Analögiſiren, welches er der Schelling'ſchen Schule vorwarf, gemahnt werden. Fichte hat dies in ſeiner akademiſchen Antrittsrede zu Tübingen folgendermaßen gerügt: „Ein einleuchtendes Beiſpiel dieſer Manier, welche das Allerabſtracteſte und Concreteſte in eine ungefähre Vorſtellung zuſammenmiſcht, iſt es, wenn Hegel in einem frühern Werke über Naturphiloſophie (Sämmtl. Werke, Bd. VII. S. XXII.) den „Aether", die „reine gegenſatzloſe Materie", die „Subſtanz aller Dinge", die „abſolute Unbeſtimmtheit", aber eben darum die „abſolute Fähigkeit aller Form", ſofort nun in Einem Athem als den „reinen Geiſt", den „ſeligen Geiſt", das „reine Selbſtbewußtſein" u. dgl. prädicirt. Wir können dies und Aehnliches nur die Myſtik der Abſtraction nennen, die nicht minder unklar iſt wie jede andere" u. ſ. w. — Für unbedingtes Wiſſen zeugt auch folgende Phraſe nicht: „Das Abſolute iſt ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit, und ewiger Geiſt." — Eben ſo wenig

*) Oken ſagt: „Alles, was wir ſehen, ſind Gedanken Gottes; wir ſehen nur Gott denken, oder vielmehr, da wir auch nichts anders als Gedanken Gottes ſind, merken wir nur die Succeſſion der Gedanken Gottes." Lehrbuch der Naturphiloſophie. I. Bd. S. 45.

werden wir über die Idee, in ſofern ſie bald als Leben, bald als Seele, bald als Geiſt betrachtet wird, noch über irgend eines dieſer Momente mehr belehrt, als es anderswo geſchehen iſt und geſchehen konnte, nämlich ſo weit, daß die Abſtufungen ihren Hauptzügen nach unterſchieden werden. So wird z. B. das Leben zunächſt als noch nicht Seele ſeiend aufgefaßt, oder wenn als Seele, doch noch nicht als ſeelenvolle Seele. — — — „Der Begriff iſt als eine Seele, die noch nicht ſeelenvoll iſt. So iſt die Idee erſtlich das Leben.“ (Logik. Zweiter Theil. S. 235.) — So treten gewiß überall die Schranken der menſchlichen Erkenntniß in Rückſicht auf die Natur des Geiſtigen hervor.

Betrachten wir noch ein Mal genau Hegel's Lehre von dem Verhältniſſe des Idealen zum Realen, ſo zeigt es ſich, daß er nirgends genügenden Aufſchluß über dieſen Hauptpunkt ertheilt. Vielmehr entwickelt er ſich und uns in einen beſtändigen Kampf zweier Auffaſſungsweiſen. Einmal iſt das Reelle nicht ein erſt zum Ideellen Hinzugekommenes, Gewordenes, Erſchaffenes. Das Ideelle tritt nur vorzugsweiſe hervor, weil es das Weſenhafte, das Uebergreifende, das Beſtimmende iſt. Und darin liegt der Geiſt des Syſtems, deſſen Urheber es als die höchſte Einſeitigkeit erklärt, das Subjective ausſchließend geltend zu machen. Auf der andern Seite aber iſt Alles in die Form gebracht, als ob das Reale dem Idealen weit mehr als das Beſtimmt-Werden verdanke. Es wird der Verſuch gemacht, den Uebergang von der Idealität zur Realität darzuthun. Und dies iſt die Klippe, an welcher das Syſtem zu ſcheitern Gefahr läuft. Dies führt willkürliche Beſtimmungen, und bald ſchwärmeriſche Behauptungen, bald vage Phraſen herbei. Ganz unbeſtimmt und willkürlich iſt der Satz: „Das Ideelle hat das Reelle an ſich.“ So willkommen uns auch dieſer Ausſpruch iſt, in ſofern jede Trennung ausgeſchloſſen wird, ſo werden wir doch gar nicht darüber belehrt, wie die Realität der Idealität anhänge. Eben ſo verhält es ſich mit der Aeußerung über „die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ſich ſelbſt hat.“ Wenn ferner von dem Prozeß, der Dialektik u. ſ. f. die Rede iſt, und es z. B. heißt: „Das Eins iſt in ſich dialektiſch,“ ſo ſehen wir zwar wohl, daß das Reale

erprozeſſirt werden ſoll, weil Hegel es ſo will, aber er weist die Art und Weiſe nicht nach. Und wir können uns des gerechten Argwohns nicht erwehren, es werde entweder in das Princip viel mehr hineingelegt, als die Benennung verräth, oder eigenmächtig etwas derivirt und ponirt, von dem wir nicht wiſſen, wie es hervorgehen kann. Als ein Machtſpruch ſolcher Art erſcheint der Satz: „Die Idee iſt ſich äußerlich;“ und eben ſo folgender: „Der Gedanke, der Begriff iſt er ſelbſt und ſein Anderes,“ u. ſ. f. — Wie müht ſich Hegel damit ab, die Objectivirung, den Act des Sichſelbſtobjectivirens des Subjectes darzuthun? Darüber nur eine einzige Stelle:*) „Es iſt das Logiſche, in welchem es ſich zeigt, daß aller beſtimmte Begriff dies iſt, ſich ſelbſt aufzuheben, als der Widerſpruch ſeiner zu ſein, damit das Unterſchiedene ſeiner zu werden, und ſich als ſolches zu ſetzen; und ſo iſt der Begriff ſelbſt noch mit dieſer Einſeitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjectives iſt, die Beſtimmungen des Begriffes, die Unterſchiede nur als ideell, nicht in der That als Unterſchiede geſetzt ſind. Das iſt der Begriff, der ſich objectivirt.“

Dieſe Derivationsverſuche ſind die Quelle unſäglicher Subtilitäten ſowohl in den Schriften Hegel's ſelbſt als ſeiner Anhänger.

Erdmann ſetzt in ſeiner Schrift: „Natur oder Schöpfung?“ großen Werth darauf, daß er den κόσμος νοητὸς (die zuerſt im Ideal exiſtirende Welt) von dem κόσμος αἰσθητὸς (der wirklichen, ſinnlich wahrnehmbaren Welt), wie den idealen Menſchen, den Begriff der Menſchheit, von dem wirklichen Menſchengeſchlechte unterſchieden, und den Logos oder Sohn Gottes zunächſt nur in Gott geſetzt habe, ſo daß die Welt erſt dadurch entſtanden ſei, daß er äußerlich wurde. Er ſagt ſodann (S. 113): „Die Offenbarung Gottes als immanenter Akt geſetzt gibt uns den Begriff der Zeugung des Sohnes, dieſe Offenbarung herausgeſetzt gibt den Begriff der Schöpfung der Welt (φύσις und κτίσις). Das Verhältniß haben wir alſo hier gerade ſo beſtimmt, wie etwa Auguſtin, wenn er von dem Sohn ſagt, er ſei der Alius (der Andere) Gottes,

*) Hegel's Werke. Bd. XII. S. 190.

von der Welt, ſie ſei das Aliud (das Andere) deſſelben. Ganz eben ſo beſtimmt Hegel das Verhältniß, wenn er zuerſt „Gott ſich durch ſeinen Unterſchied, der aber hier noch in der reinen Idealität iſt, und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit ſich zuſammenſchließen und bei ſich ſein", dann aber „das was das Andere Gottes war, ohne dieſe Beſtimmung zu haben, dieſe erhalten" läßt; oder aber, wenn er einmal von einem „Spiel des Unterſcheidens" ſpricht, „mit dem es kein Ernſt iſt," dann aber die Welt als „das weſentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer Gott" beſtimmt; oder endlich, wenn er behauptet, daß das Andere Gottes als ein Wirkliches außer Gott ſein müſſe, und dann hinzufügt: „Dieſes Andere, als ein Selbſtſtändiges entlaſſen, iſt die Welt überhaupt."

Es iſt wirklich ſeltſam, wie Hegel oft die Actuoſität der Idee, ehe ſie Welt wird, näher zu beſtimmen unternimmt. „Das ewige an und für ſich Sein iſt dies, ſich aufzuſchließen, zu beſtimmen, zu urtheilen, ſich als Unterſchiedenes ſeiner zu ſetzen; aber der Unterſchied iſt eben ſo ewig aufgehoben, das an und für ſich Seiende iſt ewig darin in ſich zurückgekehrt, und nur in ſofern iſt es Geiſt.

Das Unterſchiedene iſt ſo beſtimmt, daß der Unterſchied unmittelbar verſchwunden iſt, daß dies ein Verhältniß Gottes, der Idee, nur ſei zu ſich ſelbſt. Es iſt dies Unterſcheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit ſich ſelbſt, worin es nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeins kommt, zur Trennung und Entzweiung."

„Das Andere iſt beſtimmt als Sohn: die Liebe der Empfindung nach, in höherer Beſtimmung der Geiſt, der bei ſich ſelbſt, der frei iſt. In der Idee iſt in dieſer Beſtimmung die Beſtimmung des Unterſchieds noch nicht vollendet, es iſt nur der abſtracte Unterſchied im Allgemeinen, wir ſind noch nicht beim Unterſchied in ſeiner Eigenthümlichkeit, der Unterſchied iſt nur eine Beſtimmung."

„Die Unterſchiedenen ſind als daſſelbe geſetzt; es iſt noch nicht zur Beſtimmung gekommen, daß die Unterſchiedenen verſchiedene Beſtimmung hätten." *) — — —

*) Bd. XII. S 206. — Vgl. ganz ähnliche Behauptungen, S. 180.

Die nämliche Spitzfindigkeit in Bezug auf das Verhältniß des Idealen zum Realen gibt ſich in folgender Aeußerung über die drei der Trinität entſprechenden Momente oder Formen kund: „In Beziehung auf Ort, Raum ſind die drei Formen ſo zu erklären, indem ſie gleichſam an verſchiedenen Orten vorgehen. So iſt die erſte außer der Welt, raumlos, außer der Endlichkeit, Gott, wie er an (und für) ſich iſt. Das Zweite iſt die Welt, die göttliche Geſchichte als real, Gott im vollkommenen Daſein. Das Dritte iſt der innere Ort, die Gemeinde“ *) u. ſ. f. — Es iſt für uns beruhigend, aus ſo vielen Stellen zu wiſſen, daß Hegel das Göttliche nicht außerhalb der Welt ſein läßt, und die Scheidung von „Hüben und Drüben“ verwirft. Dies iſt nur eine der Priorität des idealen Princips zu Liebe aufgeſtellte, und bei der Ausmalung der Dreieinigkeitslehre vorgebrachte Anſicht. Aber man muß weit mehr die Einigung oder Einheit der hier künſtlich aus einander gehaltenen Punkte berückſichtigen. Ja, es könnte ſogar ſcheinen, als läge am Ende in dieſen Worten, denen auch die bedeutſame Formel: „außer der Endlichkeit“ beigemiſcht iſt, nicht mehr, als in Spinoza's Satze: „Die Subſtanz iſt früher als ihre Affectionen“, das Unendliche liegt den endlichen Beſtimmungen oder Erſcheinungen zum Grunde? Man bedenke zugleich, wie beliebt die Formeln ſind: „außer Raum und Zeit;“ „erhaben über Raum und Zeit;“ indem, wie die Zeit, ſo auch der Raum als Schranke aufgefaßt wird, in ſofern die einzelnen Theile, Formen, Verhältniſſe der Ausdehnung in Betrachtung gezogen werden. Aber was Hegel in eben dieſer Beziehung bald nachher ſagt, zeigt doch, daß er mehr will: „Dieſes Andere haben wir ſo auf dieſem Standpunkt nicht als Sohn, ſondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit iſt, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu ſein, und doch iſt es ſeiner Natur nach nur das ἕτερον, das Beſtimmte, das Unterſchiedene, Beſchränkte, Negative.“ Es wird niemand dieſen Behauptungen Sinnloſigkeit vorwerfen können, aber erlaubt mag es doch ſein, über Subtilität zu klagen.

*) S. 178.

Es wäre beſſer, todter, ſeelenloſer Staub zu ſein, als Geiſt, und zweifeln, ob ein Gott, oder gar läugnen, daß Göttliches ſei: aber es gehört weder zur Religion, noch zur Philoſophie, ſolche Beſtimmungen über die Natur der Gottheit zu machen, und ſo weit vor- und eindringen zu wollen, als hier geſchieht; ſo auf der einen Seite die Schöpfung der Welt zu verwerfen, und auf der andern eine Art des Werdens derſelben zu ſtatuiren; ſo nicht nur, mit allen Philoſophen, die ideale, innerliche, unendliche Welt der realen, äußerlichen, endlichen Welt entgegenzuhalten, und das Urſein von dem Daſeienden, das Beſtehende von dem Wechſelnden zu unterſcheiden, ſondern nun auch noch gleichſam ein ätheriſches Weltgewebe zwiſchen einzuſchieben — ſei es unter dem Titel des „Sohnes“ oder irgend einem andern — ein dem Denken entſtammtes Weltideal — ein abſtract Unterſchiedenes — eine Beſtimmung, die noch nicht zur Wirklichkeit gelangt iſt — ein Vorſpiel der Welt, ſo daß es heißen kann: die endliche Welt iſt die eine Seite des Unterſchiedenen, der andern gegenüber, welche bloß der Idealität angehört, und in der Einheit bleibt, welche dem „Vater“ zukommt. *) — Wer Gott irgend ein ſolches „Spiel, worin es nicht zur Ernſthaftigkeit des Andersſeins kommt,“ zuſchreibt, ſollte ſich wohl prüfen, ob nicht er ſelbſt es ſei, der als Speculant ein Spiel treibe. Sollte ſo etwas gelten, ſo wird man mit allem Recht ſagen, reiner Theismus wäre auf jeden Fall einem ſolchen theiſtiſirenden Pantheismus oder — einem ſolchen Chemismus des Geiſtes weit vorzuziehen.

Wenden wir uns wenigſtens zu willkommnern Aeußerungen zurück, wie z. B. dieſer allgemeinen: „Die Idee iſt ewiges Leben, ewige Hervorbringung.“ **) —

Hinwieder möchte ich auf etwas Unpaſſendes in Hegel's Sprachgebrauche aufmerkſam machen. Obgleich er meiſt Subſtanz in der gewöhnlichen Bedeutung nimmt, und auch den ewigen Geiſt ſubſtantiell nennt, gebraucht er doch hin und wieder Subſtantialität ſo, daß nur die reale, materielle Seite des Seienden dadurch

*) Vgl. Bd. XII. S. 208.

**) Bd. XII. S. 261.

bezeichnet wird. So heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion *): „Vorhanden ist das Verhältniß des Subjects zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir Substantialität genannt haben“ u. s. w. — wie vorher die Rede war von der Vermischung der Substantialität und Subjectivität.

Es ist noch ein Punkt besonderer Beachtung werth, nämlich die Negativität, worauf die Hegelsche Schule so großes Gewicht legt. Exner **) hat anschaulich — zunächst in Bezug auf die Psychologie, doch so, daß es auch allgemeine Anwendung findet — dargethan, wie dabei keine bestimmten, und wie besonders durch Fortsetzung des Negirens wenigstens keine neuen Begriffe gewonnen werden. „Aus A gewinnen wir B, d. i. die Einheit von A und Nicht-A. Aus B gewinnen wir C. Und was ist dies? Es ist die Einheit von B und Nicht-B, d. i. C ist die Einheit von der Einheit des A und Nicht-A, und von der Nicht-Einheit des A und Nicht-A.“ (Dies wird auch an D durchgeführt.) „Wir brauchen nicht weiter zu gehen; es ist klar, daß auf diesem Wege kein Begriff zu finden ist, der aus Anderm bestünde als aus den Multiplicationen und Combinationen des A, der „Einheit“, und des „Nicht“. Die dialektische Methode ist gänzlich unfähig, durch sich selbst wirklich neue Begriffe zu entwickeln, mag sie das Aufheben als einfaches Negiren, oder zu größerer Bequemlichkeit auch als Aufbewahren nehmen (auch oben ist das A in dem C aufbewahrt). Will sie dennoch weiter kommen, so bleibt ihr nichts zu thun, als fortwährend Begriffe, die sie nicht selbst erzeugt hat, von anderswo her, d. i. von Außen, zu nehmen und für eigene Producte auszugeben.“ — „Um aber die von Außen genommenen Begriffe für selbsterzeugte ausgeben zu können, muß man sie in den dialektischen Entwickelungsgang einreihen. — Das Hauptmittel ist, daß man es mit der Dialektik, ihren Negationen, Einheiten und Trichotomien nicht genau nimmt. Dies erlaubt viele Variationen. Man läßt das

*) Bd. XII. S. 7.

**) Die Psychologie der Hegelschen Schule. Leipzig 1842. S. 106.

Nicht-A zwar die Negation des A sein', aber noch allerlei dazu. — Oder das Nicht-A ist eine Negation, die noch keine ist, eine Zwischennegation. So ist die Seele Negation der Natur, jedoch noch nicht die eigentliche, welche erst der Geist ist. Oder er ist eine theilweise Negation, wie die veränderlichen Naturbestimmtheiten neben den bleibenden. Oder es ist überhaupt nur ein anderer Begriff. — Oder es steht zu dem A im Verhältnisse des Besondern zu dem Allgemeinen" u. s. w.

Wenn wir den Uebergang des Seins in das Wesen, des Wesens in den Begriff, des Begriffs in die Idee, der Idee in die Natur, der Natur in den Geist betrachten, so muß sich uns, bei dem Bewußtsein, daß sonst gewöhnlich Alles sich nur um die Dreiheit: Idee, Natur und Geist dreht, die Frage aufdrängen: Ist nicht vielleicht die Dialektik, welche dem Sein in seinem Fortgange, bis es zur Idee wird, beigelegt wird, eher eine subjective, der individuellen Auffassungsweise des Urhebers dieses Systems eigenthümliche, als eine objective, der Natur des Urseins angehörige und einwohnende Dialektik? Gilt nicht vielleicht auch in Bezug auf die neue Logik, was der alten, freilich mit Rücksicht auf die Syllogistik, vorgehalten wurde?

Der Philosoph der tritt herein
Und beweist euch, es müßt so sein:
Das Erst' wär' so, das Zweite so,
Und drum das Dritt' und Vierte so.

Gehören nicht jene vorläufigen Metamorphosen, ehe denn die logische Idee geboren ist, eher einem Gedichte de natura rerum, als einer Wissenschaft von dem Seienden an? Ist nicht namentlich jenes dem Sein vermählte und damit identificirte Nichts ein verdächtiges Moment? Hat nicht die Prozeßsucht viel mehr Prozesse herbeigeführt, als in der Wahrheit vorhanden sind? Was leistet uns Gewähr, daß die Weltdialektik gerade so viele Momente habe, als aufgezählt worden sind? Welchen Beweis haben wir dafür, daß das Unendliche sich genau auf die beschriebene Weise hervor-, heraus-, durch-arbeite?

Nehmen wir nochmals darauf Rücksicht, wie bereits bei den

Begriffen der logiſchen Idee, der Natur und des Geiſtes (des ſubjectiven, objectiven, abſoluten), um den Fortgang und zugleich, wenigſtens in der letzten Rubrik, den Fortſchritt herauszubringen, die reine Negation des frühern Gliedes nicht genügt, ſondern auch theils halbe oder Zwiſchennegationen geſtattet werden, theils willkürlich allerlei hereingetragen wird, um den Boden zu arrondiren, ſo kann niemand entgehen, welche Willkür erſt bei dem Sein, Weſen, Begriff und deſſen Uebergang zur Idee walten mag.

4. Es ergibt ſich ſchon aus dem unmittelbar Vorhergehenden, daß die neuern Weltconſtructions-Verſuche eben nur bloße Verſuche ſind. Denn ſo lange das Weſen des Idealen unenthüllt bleibt, kann auch die ewige ideal-reale Thätigkeit (mag nun Idealem und Realem völlige Identität beigelegt, oder das Ideelle als das ſich Realiſirende betrachtet werden) weder an ſich genau dargeſtellt werden, noch in Hinſicht auf ihre Aeußerungsweiſen, ſo daß es möglich wäre, alles Endliche im Verhältniſſe zum Unendlichen zu erkennen. Eben deshalb bleibt auch das weſentlichſte Moment einer ſolchen Conſtruction, der Organismus, ein Problem. Wohl können wir Organiſches und Unorganiſches unterſcheiden, und es kann ſich uns für das Charakteriſtiſche des Ganzen kaum ein willkommnerer Ausdruck darbieten als der: es iſt „Ein großer Organismus", aber wenn es gilt genau zu beſtimmen, wie das Organiſche ſich bildet, was das Organiſirende (die organiſche Kraft) iſt, ſo müſſen wir gewiß geſtehen, daß wir uns an der Grenze unſers Wiſſens befinden. Wird auch der Organismus unter den Potenzen aufgeführt, ſo iſt er doch nur eine halb bekannte Potenz.

Außerdem kommt aber noch etwas Anderes hinzu, was zeigt, daß die Bemühung, Himmel und Erde zu conſtruiren, nicht leicht gelingen kann.*) Ich werde hier alles das übergehen, was oben

*) Plato bewies einen ſichern Tact, indem er das, was er über das Entſtehen und die Bildung des Weltalls dachte, in einen Mythos einkleidete: denn dieſen erfand er ohne Zweifel nicht bloß, um ſeine reine Vorſtellung von der Einheit Gottes unter der Erwähnung vieler Götter durchblicken zu laſſen, ſondern auch, weil er ſich der Schranken menſchlichen Wiſſens tief bewußt war.

ſchon in Bezug auf den Schellingianismus erwähnt worden iſt, dagegen aber die Hauptſchwierigkeit berühren, welche weder dieſes Syſtem, noch irgend ein nach demſelben gekommenes glücklich zu beſeitigen vermocht hat. Alle diejenigen, welche naturphiloſophiſche Werke liefern, ſuchen die ungeheure Aufgabe zu löſen, wie aus dem abſoluten, undeterminirten Eins, in welchem keine beſtimmten Richtungen, keine Gegenſätze, keine geſchiedenen Kräfte oder Potenzen waren, die einzelnen Kräfte und Stoffe, wie ſie jetzt ſich unterſcheiden laſſen, hervorgetreten ſeien; und ſo wird einerſeits die Indifferenz und Identität der Potenzen, anderſeits ihre Differenz und Ungleichheit berückſichtigt, mit der Derivation der letztern aber und der Nachweiſung der erſtern in dieſer ſelbſt will es nicht recht fort. Und wird vollends darauf gedrungen, daß die Potenzen und Normen a priori erkannt und aus der Natur des unendlichen Weſens hergeleitet werden, ſo zeigt ſich die Kühnheit des Unternehmens um ſo mehr.

Schelling ſagt in ſeinen Ideen zu einer Philoſophie der Natur*): „Auch die Materie, wie alles was iſt, ſtrömt von dem ewigen Weſen aus, und iſt eine, in der Erſcheinung zwar nur indirecte und mittelbare, Wirkung der ewigen Subject-Objectivirung, und der Einbildung ſeiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erſcheinenden Materie, ſondern dieſe iſt das An-ſich jener ewigen Einheit, aber erſcheinend durch ſich ſelbſt als bloß relative Einheit, in welcher ſie die leibliche Form annimmt.“ — „Materie, abſolut betrachtet, iſt alſo nichts anders als die reale Seite des abſoluten Erkennens, und als ſolche Eins mit der ewigen Natur ſelbſt, in welcher der Geiſt Gottes auf ewige Art die Unendlichkeit in der Endlichkeit wirkt. In ſofern verſchließt ſie in ſich, als die ganze Eingebärung der Einheit in die Differenz, wieder alle Formen, ohne ſelbſt irgend einer gleich oder ungleich zu ſein, und iſt, als das Subſtrat aller Potenzen, ſelbſt keine Potenz.“

*) S. 316 ff.

Dies gilt nun ganz im Allgemeinen — doch so, daß, was von der Materie oder Leiblichkeit gesagt ist, nur auf die bestimmten Formen der Erscheinungswelt zu beziehen ist, mit der Voraussetzung, daß die Realität überhaupt schon in dem unendlichen Eins enthalten sei.

Schelling macht aber zunächst folgende spezielle Anwendung davon auf die drei Dimensionen (Länge, Breite, Tiefe), welche er auch als Potenzen behandelt: „Die erste Potenz innerhalb der Materie ist die Einbildung der Einheit in die Vielheit, als relative Einheit oder in die Unterscheidbarkeit, und als diese eben ist sie die Potenz der erscheinenden Materie rein als solcher. Das An-sich, das in diese Form der relativen Einheit sich einsenkt, ist wiederum die absolute Einheit selbst, nur daß sie in der Unterordnung unter die Potenz, deren Herrschendes Differenz, Nicht-Identität ist (denn in jeder Potenz herrscht das, was das andere aufnimmt), aus der absoluten Einheit in das Außer-einander als Tiefe sich bildet, und als dritte Dimension erscheint. Von diesem Realen der Erscheinung sind nun wieder die beiden Einheiten, die erste der Einpflanzung der Einheit in die Differenz, welche die erste, die andere der Zurückbildung der Differenz in die Einheit, welche die zweite Dimension bestimmt, die idealen Formen, welche in der vollkommenen Production der dritten Dimension als indifferenzirt erscheinen.“

Hier sind wohl Spuren genug von dem oben Erwähnten, wenige aber von Aufhellung des Gegenstandes und Deutlichkeit.

Eben so wird der Maßstab der Indifferenz und Differenz an die Potenzen des Hauptschema's, z. B. Schwere und Licht, gelegt. Klein*) äußert sich darüber so: „Obgleich Schwere und Licht in der erscheinenden Natur sich entgegengesetzt sind, so sind sie doch an sich in der absoluten Substanz Eins, und die ewige Natur (natura naturans) läßt sich weder Schwere noch Licht nennen, sondern nur das absolut Identische beider, welches aber

*) Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All. Würzburg, 1805. S. 277.

nicht aus beiden zusammengesetzt, sondern ursprünglich Eins ist. Licht und Schwere sind die relativen Erscheinungsweisen des unendlichen All; die Schwere gibt zwar den Grund von der Realität der Dinge her, läßt aber keines als besonderes für sich existiren, sondern alle leben vermöge der Schwere nur in der absoluten Substanz; erst durch das Licht erlangen sie ein eigenes Leben, und werden besondere Dinge für sich. Die Schwere ist der Grund der Wesenheit der Dinge, ohne daß sie als besondere sein können, das Licht schafft die durch die Schwere gesetzten Wesenheiten erst als besondere Dinge für sich. Schelling nennt daher sehr passend die Schwere das mütterliche, das Licht das väterliche Princip aller Dinge, welches sie aus dem dunkeln mütterlichen Schooße hervorruft, — oder die Schwere die Wurzel aller Dinge, das Licht das Potenzirende dieser Wurzel." — Später*) wird der Versuch gemacht, sowohl das Uebergewicht der einen als das Gleichgewicht beider Potenzen in der Erscheinungswelt nachzuweisen. Das letztere soll sich in den organischen Wesen finden. „Da das wahre Gegenbild der absoluten Substanz auch für die Erscheinung soll erzeugt werden, die absolute Substanz aber die Identität von Licht und Schwere ist, so kann dies auch nur dann erreicht werden, wenn weder Schwere noch Licht einseitig überwiegend, sondern nur das Gleichgewicht beider gesetzt ist: Dies geschieht nun im Organism."

Hier sind beide Punkte, die ursprüngliche Identität der Schwere und des Lichtes, und die Abwägung des Gewichtes von beiden, bis zu der Behauptung, daß im Allgemeinen völliges Gleichgewicht walte (ohne daß die Stufen der organischen Wesen daran etwas ändern?) solcher Art, daß sie wohl nicht Allen als ausgemacht erscheinen mögen. Und diese Theorie wird durch das, was gleich nachher beigefügt wird, nicht im mindesten veranschaulicht. Denn wenn es heißt: „In dem Organism werden Licht und Schwere zur Einheit synthesirt. Jenes ist der unendliche Begriff, die Seele, diese der Leib der Natur": so erblicken wir darin nichts weiter als

*) S. 304 f.

Spuren jenes Analogisirens, von dem oben die Rede war; und so schicklich das Licht dem Geistigen verglichen wird, so ist es eben doch nur ein Bild davon — und wir wünschten mehr Licht über das Licht selbst.

Kurz, wo wir uns hinwenden, finden wir nicht viel anderes als Combinationen, Hypothesen, Versuche. Daß auch bei den Weltconstructions-Versuchen im Grunde nur experimentirt werde, hat Schelling selbst einmal in der Zeitschrift für speculative Physik*) naiv eingestanden. Nachdem er es als das Eigenthümliche der intellectuellen Anschauung hervorgehoben, daß sie das absolute Subject-Object, die unendliche ideal-reale Thätigkeit erkenne, und eben dies geltend gemacht hat, daß der Naturphilosoph für seine Construction der Natur nichts voraussetze, als das „reine", d. h. noch völlig potenzlose, für den eigenen Gegensatz indifferente Subject-Object, und nunmehr erst, da dieses sich seiner Thätigkeit gemäß determinirt und potenzirt hat, eine bestimmte Potenzreihe von relativ differenten Producten aufstelle, äußert er sich also: „Ob jene Producte die in der Erfahrung vorkommenden sind, kümmert mich vorerst nicht; ich sehe bloß auf die Selbstconstruction des Subject-Objects. Entstehen durch dieselbe Producte und Potenzen der ideellen Thätigkeit, wie sie in der Natur aufgezeigt werden können, so sehe ich freilich, daß mein Geschäft eigentlich ein Deduciren der Natur, d. h. Naturphilosophie war; — obgleich Ihr mir, nachdem ich für mich das Experiment angestellt habe, gestatten werdet, meine Philosophie im Voraus als Naturphilosophie anzukündigen."

Hegel kann man mit Fichte**) nachrühmen, daß er, mit weiser Benutzung der Vorarbeiten von Schelling, Steffens, Oken, soviel geleistet habe, als die Natur des Gegenstandes gestattet, aber etwas Genügendes und Erschöpfendes darf eben nicht erwartet werden.

---

*) Bd. II. Heft 1. §. 127.

**) Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie. Zweite Ausgabe. Sulzbach, 1841. S. 939.

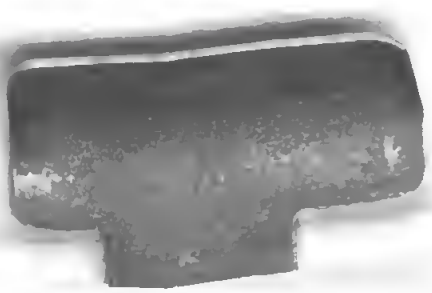
Aus dem Bisherigen geht sattsam hervor, daß es für Spinoza's System eher ein Vortheil als Nachtheil ist, daß demselben das mangelt, was der Name: „Weltconstruction" bezeichnet. So kann wenigstens in dieser Beziehung niemand jene Worte gegen ihn wenden:

„Da seid Ihr auf der rechten Spur!"

— was besonders auf einen naturphilosophischen Versuch, der dem Standpunkte der Naturkenntniß seiner Zeit entsprochen hätte, gepaßt haben würde.

Scheiden wir von unsern drei Philosophen damit, daß wir, ganz von dem absehend, was sie unterscheidet und trennt (und den Neu-Schellingianismus ignorirend), sie um der Verfolgung derselben Grundidee willen als eine große Einheit betrachten, indem ihre Systeme uns als bedeutsame Formen einer einzigen Hauptrichtung erscheinen. Gerade so wie Strauß in seiner Glaubenslehre dem Leibnitz-Wolffschen Theismus den „Spinozisch-Schelling-Hegel'schen Pantheismus" entgegengehalten hat, wollen wir, nachdem wir genug bei den Discrepanzen verweilt, ihre Uebereinstimmung im Wesentlichen als das alle umschlingende Band anerkennen, und sie, soweit es nur angeht, einigen. Dank allen dreien für die Begründung und Verbreitung der Lehre:

Es steht nicht die Welt hier, und Gott dort; sondern die Welt ist in Gott, und Gott in ihr; sie ist nicht neben oder außer ihn, oder unterhalb gestellt, sondern er wohnt ihr selbst ein. Das Ursein umschließt Geistiges und Körperliches, Ideales und Reales. Leben und Geist durchdringt Alles; „ein großes Lebendiges ist die Natur"; Alles was ist bildet einen bewundernswürdigen Organismus. Die Harmonie aller Kräfte und Stoffe weist auf eine unendliche allumfassende Actuosität, und besonders das Denken der belebten Wesen auf eine allgemeine spirituelle, intellectuelle Tendenz und Wirksamkeit hin. Und es wird immer größere Vergeistigung,

immer iunigeres Bewußtſein des Weſens der Dinge erſtrebt und gewonnen. — Die Pflicht des Menſchen iſt es, darnach zu trachten, daß ſein Leben eine Manifeſtation, ein Spiegel des Ewigen, des Weſenhaften ſei. Er ſoll den ewigen Geſetzen, welchen das Wollen und Wirken der ganzen Menſchheit zu entſprechen hat, dienen. Jeder ſpreche mit Auguſtin: **Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in *illo*, nec in *me* potero.**

Der Nachwelt wird, wenn einſt aller Zwiſt verſtummt iſt, das Geſammtbild des Spinoza-Schelling-Hegel'ſchen Pantheismus in immer glänzenderer Geſtalt ſich darſtellen. Aber auch von uns ſchon ſei es begrüßt! Denn *Ἓν ἐστι τὸ Πᾶν.*